



SOUS LA DIRECTION DE / EDITED BY AFEF BENESSAIEH

Transcultural Americas

Amériques *Transculturelles*

Amériques *transculturelles*

Transcultural Americas

Amériques *transculturelles*
Transcultural Americas

SOUS LA DIRECTION DE / EDITED BY AFEF BENESSAIEH

Les Presses de l'Université d'Ottawa
University of Ottawa Press

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada

Transcultural Americas / edited by Afef Benessaïeh =
Amériques transculturelles / sous la direction de Afef Benessaïeh.

(Collection Transferts culturels = Cultural transfers)

Textes présentés lors de la conférence, Canada and the Americas:
Multidisciplinary Perspectives on Transculturality,
tenu au Collège universitaire Glendon,
Toronto, 24-25 avril, 2008.

Textes en anglais et en français.

Comprend des références bibliographiques et un index.
ISBN 978-2-7603-0721-6

1. Amérique--Civilisation--Congrès.

2. Identité collective--Amérique--Congrès. 3. Ethnicité--Amérique--Congrès.
I. Benessaïeh, Afef II. Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives
on Transculturality Conference (2008 : Toronto, Ont.)

III. Titre: Amériques transculturelles.

IV. Collection: Collection Transferts culturels

E20.A54 2010 306'.097 C2009-907506-7F

Library and Archives Canada Cataloguing in Publication

Transcultural Americas / edited by Afef Benessaïeh =
Amériques transculturelles / sous la direction de Afef Benessaïeh.

(Collection Transferts culturels = Cultural transfers)

Proceedings of the conference, Canada and the Americas:
Multidisciplinary Perspectives on Transculturality,
held at Glendon College, Toronto, April 24-25, 2008.

Text in English and French.

Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-2-7603-0721-6

1. America—Civilization--Congresses.

2. Group identity--America--Congresses. 3. Ethnicity--America--Congresses.
I. Benessaïeh, Afef II. Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives
on Transculturality Conference (2008 : Toronto, Ont.)

III. Title: Amériques transculturelles.

IV. Series: Collection Transferts culturels

E20.A54 2010 306'.097 C2009-907506-7E



Les Presses de l'Université d'Ottawa reconnaissent avec gratitude l'appui accordé à leur programme d'édition savante par : / The University of Ottawa acknowledges with gratitude the support extended to its publishing list by:

le Patrimoine canadien en vertu de son programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition / Heritage Canada Through its Book Publishing Industry Development Program;

le Conseil des arts du Canada / Canada Council for the Arts;

la Fédération canadienne des sciences humaines en vertu de son Programme d'aide à l'édition savante / the Canadian Federation for the Humanities and the Social Sciences through its Aid to Scholarly Publications Program;

le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada / the Social Sciences and Humanities Research Council;

l'Université d'Ottawa / The University of Ottawa.

Pour leur appui financier accordé à la conférence "Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives on Transculturality" nous aimerions aussi remercier : / For their financial support towards the conference "Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives on Transculturality" we also gratefully acknowledge:

Patrimoine canadien (bureau du Multiculturalism et Direction général des affaires Internationales) / Canadian Heritage (Office of Multiculturalism and the International Affairs Branch);

L'Agence universitaire de la Francophonie (AUF);

Le Secrétariat aux Affaires Intergouvernementales du Québec (SAID);

Le Centre de recherche pour le développement International (CRDI) / The International Development Research Center (IDRC);

York University (Division of the Vice-President Research & Innovation-VPRI);

The Office of the Principal of Glendon College at York University.

Table des matières / Table of Contents

I	Introduction : Amériques transculturelles ? AFEF BENESSAIEH	1
II	Multiculturalism, Interculturality, Transculturality AFEF BENESSAIEH	11
III	Transculturalité et Amériques PATRICK IMBERT	39
IV	Moving Through Space and Being Moved Emotionally: Embodied Experience of Transculture JULIE-ANNE BOUDREAU	69
V	Vers une pensée faible de la transculturation PASCAL GIN	91
VI	From Transculturation to Hybridization: Redefining Culture in the Americas JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ	121
VII	Construction des identités américaines et potentialités transculturelles : le cas du Québec NICOLAS VAN SCHENDEL	149

VIII	Canada and Its Americas: Transnational and Transcultural Navigations of the Literary WINFRIED SIEMERLING and SARAH PHILLIPS CASTEEL.....	185
IX	Transculturality and the Colonial Legacy of Popular Belief in North-East Argentina DOT TUER.....	207
X	Conclusion : La transculturalité relationnelle PATRICK IMBERT et AFEF BENESSAIEH.....	231
	BIOS OF ALL AUTHORS.....	243
	INDEX.....	249

I

Introduction : Amériques transculturelles ?

A F E F B E N E S S A I E H

Un océanographe turc de citoyenneté canadienne, converti en musicien punk pour mettre en scène la spiritualité soufi sur un mode electronica-fusion, connaîtra un succès retentissant dans le milieu des musiques du monde au World Music Expo 2008 de Séville. Bouddhiste accompli recyclé en ethnomusicologue de l'Université de New York, un cinéaste d'origine serbo-macédonienne met la touche finale à un documentaire vibrant sur l'histoire mondiale du reggae jamaïcain, une coproduction suisse-canadienne présentée sur les écrans des festivals de films indépendants au printemps 2009. Une serveuse de bar montréalaise d'origine tunisienne passe des nuits blanches à écrire en joual des slams mordants sur son identité culturelle plurielle. Son auditoire s'attendrait plutôt à entendre une poétesse maghrébine déclamer d'authentiques vérités sur sa différence ethnique. Français d'origine et Américain de cœur, un romancier politiquement agnostique et professeur d'université canadienne publie des récits politico-érotiques irrévérencieux sur fond de guérillas latino-américaines,

entre deux conférences sur l'économie du savoir et la mondialisation, prononcées à Londres ou à Mexico.

Le musicien, le cinéaste, la poétesse et le romancier ont en commun non seulement un fossé important entre leur profession et leur vocation artistique, mais aussi une trajectoire mobile dans les mondes culturels pluriels qu'ils habitent. Ce type de personnages est commun dans les Amériques, terrain de migrations incessantes et de fantaisies sur l'illimité des possibles d'un « Nouveau monde » souvent idéalisé. Ils évoquent surtout, chacun à leur manière, cette capacité à vivre simultanément dans plusieurs flux et univers culturels, ainsi qu'à exprimer à l'aide d'un discours nouveau destiné à un public élargi, voire mondial, la mobilité de leurs identités nationale, culturelle et ethnique. Ces discours sur la pluralité des référents culturels, qui nourrissent l'expression de leur rapport au monde, reflètent leur refus de faire cadrer leur identité culturelle dans une, deux ou trois définitions nationales. Ces discours de mobilité, de pluralité et de polyvalence sont pourtant sans équivoque : selon plusieurs, la notion d'identité culturelle peut difficilement continuer à se cloisonner dans des fictions nationalisantes.

La notion de transculturalité exprime avec souplesse et tout en nuances la composition plurielle des identités culturelles qui ne se reconnaissent plus nécessairement dans une définition ou une autre, mais qui s'interpénètrent dans une zone ambiguë, intermédiaire, changeante et mobile. L'acteur transculturel est un migrant, parfois seulement imaginaire, qui ne parvient plus à exprimer son identité en brandissant un quelconque passeport. Non seulement en a-t-il plusieurs, réels ou symboliques, mais il a aussi en main une nouvelle carte indiquant la pluralité de son appartenance identitaire culturelle selon le lieu, le moment, ou même l'itinéraire.

Un peu à la manière de Pi, qui ne peut ni ignorer ni entièrement domestiquer le tigre avec lequel il partage son embarcation de fortune en pleine mer (voir l'analyse de *l'Histoire de Pi* de Yann Martel par Imbert [2009] au chapitre

trois du présent volume), l'intégrité face à l'altérité réside moins dans la confrontation ou l'élimination de la différence, que dans l'adaptation réciproque et l'invention de stratégies de coexistence. Pour survivre l'un *et* l'autre, l'enfant devient un peu tigre, et le tigre, un peu enfant. Dans une mise en scène moins dramatique, le rapport transculturel repose justement sur ces situations quotidiennes où pour qu'une quelconque relation puisse s'établir, l'un et l'autre apprennent à comprendre un tant soit peu l'univers de son interlocuteur et à communiquer à l'aide de référents communs ou inventés pour les besoins du moment. Le rapport transculturel, dans ce sens, est une improvisation constante sur le mode de la coadaptation, et une compétence nécessaire aux acteurs vivant dans des sociétés culturellement plurielles, au sein desquelles l'ampleur démographique grandissante de l'altérité ne peut ni être ignorée, ni éliminée. Dans le rapport transculturel, on devient un peu les autres, et les autres, un peu soi. Ni les uns ni les autres ne se perdent ni se créent, mais se transforment, alors qu'un répertoire de nouveaux référents communs se crée continuellement.

Entendue comme « compétence à vivre simultanément dans plusieurs flux culturels », la notion de transculturalité ne fait toutefois pas consensus, à commencer par les confusions qu'elle engendre souvent avec les concepts apparentés mais sémantiquement distincts de transculturation, de multiculturalisme ou d'interculturalité. Telle qu'on la présente dans le deuxième chapitre du présent ouvrage, la transculturalité ne veut pas par ailleurs nécessairement dire la même chose pour un psychologue (Bains 2005 ou Pewzner-Apeloig 2005), un sociologue de la mondialisation (Beck 2002 ; Hannertz 1996 ou Welsch 1999), un ethnomusicologue (Steingress, 2003), un architecte-urbaniste (notamment Chang 2005), ou encore un expert en gestion internationale des entreprises (voir Hofstede 2001 ; Elashmawi et Harris 1993). Au-delà des divergences terminologiques et sémantiques, les publications scientifiques croissantes au sujet de ces concepts s'accordent sur au moins

une chose, aussi générale soit-elle : l'importance grandissante de mieux comprendre les dimensions identitaires culturelles de la mondialisation, et ce, à partir de points de vue axés sur l'imaginaire et la pratique d'acteurs sociaux dont l'expérience n'est plus nécessairement confinée à la « chose nationale ».

L'idée de *Transcultural Americas/Amériques transculturelles* est justement née d'une conversation polysémique et pluridisciplinaire sur la notion de transculturalité, dont les premières ébauches communes se sont profilées à l'occasion du colloque international Le Canada et les Amériques : Perspectives pluridisciplinaires sur la transculturalité, tenu à l'Université York à Toronto en avril 2008. Pourquoi les Amériques ? Parce qu'il fallait bien commencer par un ancrage géographique quelconque. Dans la conception de l'événement du moins, telle était la perspective : la transculturalité, entendue comme « compétence à vivre simultanément dans plusieurs flux culturels », n'est pas exclusive à une région géographique donnée. Elle est plutôt une compétence générale faisant écho à ce que le sociologue de la mondialisation Roland Robertson qualifiait déjà de « condition globale » (Robertson 1990), c'est-à-dire une conscience grandissante de connexion au monde, plus particulièrement mais pas exclusivement, ressentie dans les sociétés postindustrielles grâce aux facteurs migratoire, technologique ou médiatique. En fait, le colloque aurait tout aussi bien pu porter sur l'Asie, l'Europe, l'Afrique ou le Pacifique. Il aurait pu porter sur une des nombreuses sociétés ou localités pluriculturelles d'hier ou d'aujourd'hui. Il aurait pu également porter sur des périodes historiques anciennes ; on aurait pu vouloir aborder le pluralisme culturel en Perse Antique ou au Cap-Vert colonial, ou encore les transferts culturels multidirectionnels lors des flux migratoires ou commerciaux depuis l'invention du compas ou bien du chemin de fer. Néanmoins, devant l'ampleur des possibilités, le choix des Amériques s'est imposé par souci de catalyser la réflexion dans une trajectoire et un corpus donnés, tout en

prenant appui sur des expertises déjà existantes dans le champ de recherche américaniste.

De plus, le choix des Amériques s'imposait de soi dans la mesure où plus que tout autre, ce continent a une histoire migratoire particulière, lieu non seulement de la rencontre entre peuples autochtones et Européens, un cas marquant de violence culturelle (*a priori* aux antipodes d'une quelconque transculturalité), mais aussi un cas probant de transferts et de transformations culturels multidirectionnels entre les populations de descendance africaine, indigène, européenne ou asiatique, qui s'y sont métissées depuis. Pour plusieurs de nos auteurs, il semblait également essentiel de discuter des mythes et des imaginaires des Amériques, un continent « nouveau » peuplé de migrants du monde entier, encore aujourd'hui idéalisé par certains comme la terre de grands espaces, de la mobilité incessante, du renouveau et des immenses possibilités. Terre spoliée, Nouveau Monde, ou Babylone, les Amériques imaginées et habitées de toute leur chatoyante pluralité ethnoculturelle nous fournissent une belle occasion d'aborder la notion de transculturalité.

Chacun des chapitres de *Transcultural Americas/Amériques transculturelles* soulève un certain nombre d'enjeux, qu'on pourrait ramener à deux principales questions : « Qu'est-ce que la transculturalité ? », « En quoi cette notion peut-elle être utile sur le plan heuristique dans les différentes disciplines ? » L'ouvrage compte sur la collaboration de spécialistes en relations internationales, en littérature française, anglaise ou hémisphérique, en urbanisme, en sociologie et en arts, qui traitent de transculturalité dans les Amériques, surtout mais pas exclusivement, d'un point de vue canadien. Bien que l'idéal aurait été de publier une édition trilingue, qui aurait intégré la langue espagnole, cela aurait restreint le public cible à quelques plurilingues. Le souci de le rendre accessible à un plus large public nous a plutôt suggéré d'établir une édition bilingue et d'organiser les chapitres en alternant la langue employée par

chaque auteur. L'ouvrage *Transcultural Americas/Amériques transculturelles* est organisé comme suit :

Dans le prochain chapitre, Afef Benessaïeh s'interroge sur la définition de la notion de transculturalité en faisant ressortir les différents courants qui l'emploient en tant que compétence culturelle transversale, continuum identitaire traversant le temps ou l'espace ou sens pluriel de soi. Elle remet en question les définitions classiques du terme « culture » proposées par l'anthropologie et distingue aussi celui-ci des concepts d'interculturalité, de multiculturalisme et de transculturation. Elle suggère enfin une définition mettant en valeur le relationnel, soit le rapport transculturel moins comme un lien dualiste entre l'un et l'autre qu'une relation vivante, où l'un et l'autre se reconnaissent mutuellement dans leurs affinités.

Au troisième chapitre, « Transculturalité et Amériques », Patrick Imbert présente de façon semblable la transculturalité comme une faculté de « caméléonage », dont il discute plus particulièrement dans le contexte littéraire et historique des Amériques. La transculturalité n'est ni une mosaïque (patchwork), ni la fusion de la différence dans le même (ce dernier étant le référent culturel dominant) : « les cultures en contact rapproché continuent à générer de nouvelles cultures et des recombinaisons qui déplacent les identités et qui, loin de mener à l'homogène, orientent l'expansion de singularités nouvelles ». Voilà qui présente avec netteté l'idée selon laquelle la transculturalité est souvent un rapport transitoire, mais qu'elle est aussi, plutôt qu'une simple perte ou un simple gain, la création de nouvelles configurations culturelles dont nous commençons à peine à saisir les contours.

Au chapitre quatre, « Moving Through Space and Being Moved Emotionally: Embodied Experience of Transculture », Julie-Anne Boudreau prend une approche socio-ethnographique plus intimiste pour explorer, à l'aide de différentes tranches de vie, l'expérience de la mobilité symbolique et géographique de migrants latino-américains à Los Angeles. Rencontrer

l'autre tout en étant soi-même en déplacement peut être douloureux, séduisant, transformateur, voire inquiétant, d'où l'hyperémotivité que le thème de la différence culturelle suscite chez de nombreux migrants à l'échelle mondiale.

Dans le cinquième chapitre, Pascal Gin propose de concevoir la transculturalité comme une « pensée faible de la transculturation ». Dans le but de mieux penser la « contemporanéité culturelle issue de la mondialisation », l'auteur suggère d'actualiser le concept de transculturation élaboré par l'anthropologue Fernando Ortiz dans le Cuba des années 1940 et de l'appliquer au cas du cinéma et de la littérature du Québec. Plus qu'une nouvelle condition mondiale de pluralités intégrées des référents culturels (version « hard »), la sorte de « transculture » dont l'auteur souligne le caractère volatile et passager, ne constituerait qu'un courant passager (version « light ») vers des reconfigurations (culturelles, et non transculturelles) plus stables. Voilà qui ne correspond pas nécessairement à l'avis de Jean-François Côté, l'auteur du chapitre six intitulé « From Transculturation to Hybridization: Redefining Culture in the Americas ». Selon lui, la transculturalité est moins un effet de contemporanéité culturelle issue de la mondialisation qu'un trait historique marquant du développement culturel des Amériques. Prenant appui sur les travaux de Néstor García Canclini et de Fernando Ortiz, l'auteur défend une réinterprétation plus cosmopolitique que nationale de la notion de culture (transculturelle, hybride) et plus spécifique de l'espace hémisphérique.

Au chapitre suivant, Nicolas Van Schendel propose de contextualiser le cas actuel du Québec dans la « Construction des identités américaines et potentialité transculturelles », entendues au sens continental. Différenciant les deux figures identitaires culturelles de l'« être métisse et l'être mosaïque », l'auteur propose de concevoir la transculturalité comme une potentialité issue du métissage et une vision du vivre ensemble qui reconnaît la pluralité culturelle comme le fondement et le

devenir de l'identité québécoise. La transculturalité, dans cette perspective, n'est ni assemblage de référents culturels distincts, ni homogénéisation vers le même : c'est une composition expérientielle constante avec l'autre qui est déjà un peu une partie de soi.

Les thèmes de la mobilité géographique, du déplacement temporel et de la rencontre incessante de l'autre pour mieux se définir sont également explorés par Winfried Siemerling et Sarah Phillips Casteel dans « Canada and Its Americas: Transnational and Transcultural Navigations of the Literary », chapitre dans lequel on analyse les aspects hémisphériques des imaginaires littéraires du nord au sud du continent. Traitant de l'importance du passé pour mieux comprendre un présent culturellement complexe en raison du chatolement des identités soi-disant distinctes qui se métissent à grande échelle, Dot Tuer clôt notre exploration de la notion de transculturalité avec un chapitre thématique portant sur la frontière délicate des Amériques coloniales, contexte qu'elle envisage de diverses façons sauf en fonction des rencontres transculturelles de mondes incommensurables. Tourné vers le nord-est argentin, l'auteur analyse les transformations mutuelles de la religiosité populaire tant des points de vue du « conquistador » que de l'Autochtone, suggérant ainsi que la transculturalité est moins une dynamique d'adaptation à la différence qu'un mécanisme relationnel mettant en relief ce qui est parfois semblable par coïncidence. Ce dernier chapitre se distingue surtout par son approche résolument ethno-historiciste, mais aussi par un propos spécialisé orienté vers un groupe culturel précis, fait distinctif dans un ouvrage somme toute plutôt généraliste. Pour être plus exhaustif, *Transcultural Americas/ Amériques transculturelles* aurait idéalement chercher à traiter de cas d'études comparables dans des populations américaines d'ascendance africaine ou asiatique. De tels cas d'étude auraient ainsi mis en relief, comme le fait si précisément Dot Tuer, les principes de relationnalité si conflictuelles et si souvent

stratégiques, au moyen desquels les identités culturelles ont été amenées à se redéfinir face au référent européen dominant, tout comme les Européens ont été appelés à se repositionner dans le contexte des Amériques. Au risque d'énoncer une évidence pour les américanistes comme pour tout voyageur le moins attentif, les Amériques ne sont pas l'Europe et les cultures coloniales qui s'y sont implantées ne sont pas demeurées en vase clos, inchangées. Elles se sont plutôt transculturalisées au contact continu avec d'autres référents.

Voilà qui ouvre bien vers quelques pistes de conclusion, telles que proposées par Patrick Imbert et Afef Benessaïeh. Sommes-nous pris avec des définitions caduques de la notion même de culture ? Les auteurs dégagent quelques filons et suggèrent des pistes de recherche future. Ils proposent aussi de concevoir la transculturalité dans une perspective critique des acceptions plus conventionnelles du terme « culture », une perspective encore une fois relationnelle qui met l'accent sur l'idée que dans le rapport transculturel, il existe un passage qui mène de la dualisation (ils/nous) à la réciprocité (ils ont un peu de nous, et nous, un peu d'eux). En effet, il y a certes dans la transculturalité l'idée que l'ouverture véritable à l'autre comporte des risques possibles, notamment de conflit ou de malentendu, mais il y a aussi la possibilité de tisser de nouvelles représentations communes dans le rapprochement de ce qu'on a souvent et faussement pressenti comme des différences inéluctables.

II

Multiculturalism, Interculturality, Transculturality

A F E F B E N E S S A I E H

*T*ransculturality is a concept that captures some of the living traits of cultural change as highly diverse contemporary societies become globalized. Most importantly, it offers a conceptual landscape for considering cultures as relational webs and flows of significance in active interaction with one another (expanding on Geertz 1973). As a provisional definition that will be further explored and discussed in the coming pages, transculturality suggests departing from the traditional, yet very current view of “cultures” as fixed frames or separate islands neatly distanced and differentiated from one another. Instead, as suggested by Welsch (1999), transculturality invites us to consider the intermingling of presumably distinct cultures and the blurry lines between them, and to carefully examine the “global situation” (ensuing Tsing 2000, and echoing Robertson 1990 on the “global condition”) of individuals, communities and societies that increasingly draw from expanded, tremendously pluralized cultural repertoires in their everyday life practice and imaginary. Yet, transculturality is a puzzling

word to some, often confused with other terms used in the scientific literature about cultural diversity and historical or social change, such as “transculturation”, “multiculturalism” or “interculturality”. However, as argued below, it is a separate concept that designates specific processes inadequately captured by these other terms. This paper examines each of these terms, specifying how they differ from the concept of transculturality, and outlines the useful research agenda this notion suggests.

*Debating Culture:
Stability and Boundaries in Question*

Culture is the central concept referred to in the terms “multiculturalism”, “interculturality” and “transculturality” examined in this chapter. It is a much-disputed complex concept even in anthropology and cultural studies, the disciplines most dedicated to its study. In a famous introductory chapter seeking to establish anthropology as the scientific study of culture (with ethnography as its primary method), Bronislaw Malinowski claimed culture as a “totality” and a machinery that allows humans to confront and solve problems. The functionalist perspective pioneered by Malinowski defined culture in opposition to nature, as the systemic totality of human fabrications to satisfy their basic needs for food, security, shelter or reproduction (Malinowski, 1944: 36–38). Culture was largely viewed as a causally determined “coherent ensemble” of practices, representations and beliefs that could be scientifically studied, mostly as closed systemic entities. Current discussions of culture have largely retained the functionalist systemic view of cultures as distinct, autonomous and stable ensembles of practices and beliefs proper to a human collectivity and transmitted from one generation to the other. Yet, this view applied mostly to rather small human collectivities, such as tribal and indigenous groups from the Third World, often considered in isolation from other collectivities for the sake of

scientific precision, even though complete isolation of human groups is an exception rather than the rule.

While functionalism remains highly influential in the common acceptance of the term culture—generally understood as *a stable system of practices and beliefs belonging to a specific bounded collectivity*—, other early anthropological schools such as Boasian diffusionism, argued against the view of culture as a closed or stable system, developing instead a view of culture as a highly permeable context “in a constant state of flux” when considered in a historical perspective (Boas 1920/1940: 284). This view re-emerged as an important theoretical current in the 1970s with the interpretive turn pioneered by Clifford Geertz and extended by post-modern anthropology and critical cultural studies (such as Clifford and Marcus 1986; Gupta and Ferguson 1997; or Inda and Rosaldo 2002). Geertz (1973) proposed that culture be viewed no longer as an isolated system or coherent whole, but as a much more permeable and highly dynamic “web of significance” woven by human practices and representations, and a living context for understanding these in a given collectivity.¹ Interpretive anthropology (rather than explanatory or causalist), as it came to be coined, proposed to study culture as webs and flows (rather than as a stable structure), and as a human-made context that must be examined from the “thick” perspective of social actors, striving—never wholly successfully—to better understand what they do and mean from a highly contextualist perspective. The idea of culture as a web led to greater criticism of the functional-essentialist conception of cultures as isolated or bounded systems, and promoted the more relational view of cultures as complex configurations, where inter-connectedness is key (Inda and Rosaldo 2002) and whereby given collectivities could no longer be studied in total isolation from one another (Boas 1920/1940).

These definitional debates about culture are not only pertinent to the field of anthropology: today, with the development of an extensive literature on the cultural

dimensions of globalization in sociology, cultural studies, international relations and literary studies, reflections on how culture is to be defined are important to ponder. Globalization—broadly defined as an unprecedented world stage of increasing economic, social and cultural interconnectedness (according to widely-cited authors Held and McGrew 2000)—renders even more evident the need to better understand the phenomenon of cultural change, which, for many scholars, is central to contemporary societies. New communication and media technologies, accelerating migration flows and mobility, greater access to cultural products from the world over, together with ethnic tensions and conflicts within and among societies, show that the dynamics of greater and more complex cultural proximity and adversity are important contrapuntal features of globalization. Interestingly again, the same debate over culture as bounded or unbounded, stable or dynamic, marks many of the contemporary discussions about nationalism, cultural diversity, conflict and, more generally, cultural change under globalization. In particular, political scientist Anthony Smith (1990; 1995) has strenuously argued for an essentialist view of national cultures and against cosmopolitan conceptions of culture, defining the term as a collectively shared sense of language, ethnicity, territory and memory which is specific and exclusive to a given group that may react conflictively when its integrity is threatened. In Smith's view, stability and boundedness are again central. Similarly, widely cited international relations author Samuel Huntington (1993) somewhat echoed Smith in the *Clash of Civilization*, positing the existence of vast world cultural ensembles or "civilizations" along linguistic-religious lines, inevitably at risk of confronting each other for survival and perpetuation. These highly influential views have been intently questioned by other scholars, mostly arguing for the constructed, non-fixed character of national cultures and the fundamental interconnectedness of cultures across the

world. This, they argue, complicates the clear-cut compartmentalization along national, ethnic or religious lines, as suggested by Smith, Huntington and other proponents of the essentialist view (see Eley and Suny 1996, on constructed nationalisms; Pieterse 2006 on globalization as cultural hybridization; or UNESCO-sponsored publications on the theme of “intercultural dialogue” as an alternative formula to Huntington’s “cultural clash” in UNESCO 2008).

Like the essentialist view, and independent of current developments in anthropology and cultural studies since the interpretive turn of the 1970s, much of the existing literature about cultural diversity and change under globalization tends to assume that cultures can be simplified as fixed and isolated systems, often struggling for survival when confronted with adversity or difference. These three interrelated assumptions about cultures, viewed as *systemic totalities that are separate, stable and conflict-prone*, are particularly prevalent in the literature on multiculturalism, to which our discussion now turns.

Multiculturalism and Interculturality

With few exceptions, most societies around the world are culturally mixed, and national boundaries rarely enclose populations that are culturally or ethnically homogeneous. Since early anthropology, migrational flows and ethnic miscegenation are recognized to have continuously drawn and redrawn world societies and cultures (on human history as continuous cross-cultural contact, see Bentley 1993 and Pieterse 2001; see Kraidy 2005 on cultures as hybrids). Yet, terms such as “transculturation”, “multiculturalism” and “interculturality”, suggest that some sort of “pure” (in the sense of non-mixed) culture exists or precedes the mixture, or that cultural diversity and change are novel features of a globalizing world marked by accelerating and more volatile migrational flows. More than novelty, increasing migrational flows and geographical mobility

have only rendered the dynamic state of continuous proximity and cultural mixedness more visible, making it more difficult to neatly isolate cultures from one another or consider them as separate islands to be studied on their own. As discussed here, the concept of transculturality is different from transculturation, multiculturalism and interculturality. It captures more adequately the sense of movement and the complex mixedness of cultures in close contact, and better describes the *embodied situation of cultural plurality* lived by many individuals and communities of mixed heritage and/or experience, whose multifaceted situation is more visible under globalization.

The concept most often confused with transculturality is that of transculturation, coined by Cuban anthropologist Fernando Ortiz in the 1940s (Ortiz 1947) to offer an important alternative to “acculturation”, and study the processes of resistance, exchange and appropriation that occur between culturally differentiated populations that have come into close contact with one another in the context of Cuban slaver economy since colonial times. More recently, post-colonialist anthropologists, sociologists and commentators (such as Pratt 1992; Butz and Besio 2004; and Millington 2007) have updated the concept in order to study “zones of contact”, mostly in developing countries, where groups and communities from dominant and non-dominant cultures interact.² Central to the term transculturation is the notion of dominance, with culturally non-dominant groups engaging in the process of appropriating and transforming some of the cultural practices and representations of the culturally dominant group, a process that may also occur to some extent in the other direction. Although the concept of transculturation views cultures as adaptative and dynamic, it also emphasizes the idea that the cultures in contact with one another are distinct and structurally embedded in a historically established power relation where one tends to dominate the others (e.g., a modern metropolitan culture on local traditional or ethnic cultures). By comparison, transculturality puts emphasis on the rapidly

changing situations of cultural mixedness, where power relations are more difficult to identify because, with increased mobility, the sense of a single dominant culture is more difficult to establish as it is not necessarily considered the sole referent to adapt or resist to, but one among many others. Furthermore, the concept of transculturality is mostly used in a literature that is more concerned with contemporaneity under cultural globalization than with colonial history.

Another concept that is often considered in relation to transculturation is that of multiculturalism, sometimes used interchangeably with cosmopolitanism to qualify societies that experience a high degree of cultural diversity through migrational inflows and/or openness to such diversity. More properly, multiculturalism is used to characterize specific public policies for managing culturally diverse societies in the industrial world, the leading case studies generally being Canada, New Zealand, the United States and the United Kingdom (for comprehensive discussions about multicultural policies around the world, see UNESCO 2003a, 2003b and Inglis 1996). In the Canadian context, multiculturalism has been in use since the 1970s, both as a descriptive term to qualify cultural diversity in the population and as a set of programmatic measures conducted by the State to support and encourage such diversity in a non-assimilationist view (*mosaïque* or the *melting-pot* sense of the term multiculturalism). These measures concern immigration, labor market, education, public media policies, and regulations as well as support for the arts and culture, sustaining the general view that respect for cultural pluralism is central to Canadian culture (see Heritage Canada's annual reports on Canadian multiculturalism; and Houle 1999 for a historiography of the policy).

Regularly criticized for encouraging groups and communities to maintain and cultivate differences instead of relating or adapting to neighbours and host cultures, multiculturalism often raises debates about the contours and contents of Canadian culture, and about shared values, representations

and practices that could be considered key to a national culture (for a review of recurring critiques, also see McAndrew *et al.* 2002; on multiculturalism as the “ghettoization” of cultural communities and individuals, see Bissoondath 1994). Central to many of these critiques is the idea that multiculturalism describes diversity as the amalgamation of separate communities and tends to favour the stereotypical view of cultures as immutable or irrevocably different. Transculturality basically differs from multiculturalism in that it does not qualify public policies or programs, is never used as a descriptive term for cultural pluralism, and is rooted in a theoretical perspective that questions the idea that cultures are separate, stable or even, for that matter, different from one another. The transcultural traverses cultures, bringing to light what is common or alike amid what seems to be different.³

A third important term in the literature is interculturality. In the Canadian case, multiculturalism is seen as a political attempt to erode Québec’s sense of a distinct culture in the larger national pot. Political commentators and scholars have instead emphasized the need for Québec to develop its own government policies on cultural diversity, which has (mostly) been termed as “interculturality”, or support for cultural diversity, not precluding the defence of Québécois culture, mostly via the defence of French as the primary language of expression in the province (on interculturality as an alternative to Canadian multiculturalism, see the research of Will Kymlicka, in Kymlicka 2003; also more recently, the commission report by Bouchard and Taylor 2008).⁴ Interculturality has also come to account for the relations between Québec and the rest of Canada, or rather between a Francophone minority population of Catholic heritage, and an Anglophone majority of protestant origins. It is often also used in the Canadian context to illustrate the relations between the Québécois of French ancestry and expression and the rest of the population, including Anglophones, Aborigines and immigrants.⁵

Beyond the specific case of Québec, the term interculturality is often used to express the right to difference in relations of a dualistic nature between minorities or marginalized cultures and the majority or dominant cultures (not always the majority demographically speaking, in the Latin American case, for instance), which have historically tended to be tense or conflictive.⁶ Since the mid-1980s, with the World Decade for Cultural Development (1987–1996), UNESCO has often used the term in either education or in international relations to express the need for greater dialogue between groups, communities and nations that perceive themselves as culturally distinct collectivities driven to defend and cultivate their right to difference (be it ethnic, racial, linguistic, religious, etc.). In education or business studies, the term has also come to be used to qualify models of intervention for the schooling or management of culturally diverse populations and groups. Particularly in business studies, interculturality can also designate management strategies for situations of misunderstandings or conflicts of a cultural nature among workers, or between a foreign firm and its environment (see Davel, Dupuis and Chanlat 2005; Hofstede 2001).

On a comparative basis, transculturality does not share interculturality's premise of cultural boundedness, difference or propensity to conflict, which mostly derives from classical anthropology and the essentialist views of cultures discussed earlier. It places a distinctive emphasis on commonality and connectedness, viewing cultures as mobile flows in close interaction with one another, where negotiation and change operate alongside conflict. The transcultural does not dualize or polarize cultures as essentially different or potentially antagonistic, as the term interculturality can often suggest. Like the other concepts discussed earlier in this section, transculturality is not synonymous with interculturality, the former actually designating other complex processes and situations

which are inadequately captured by these other terms, and for which a more precise term is needed.

In this section, I attempted to position transculturality as an alternate to transculturation, multiculturalism and interculturality. Transculturality was briefly discussed as a distinct concept which is not interchangeable with the others, but can be considered as an additional conceptual tool that provides a nuanced description of cultural situations and processes inadequately captured by the other terms. I mainly argued that transculturation is a useful term to qualify historically sedimented configurations of power relations between dominant and subordinated groups; that multiculturalism describes specific state policies for managing cultural diversity that account for the right to difference; and that interculturality aptly qualifies the more dualistic and antagonistic relations between groups, communities and nations that perceive themselves to be culturally distinct from one another, and that are struggling to maintain that distinction. In all three cases, transculturality was presented as a separate concept which neither subsumes nor is subsumed by any of the others because it designates social and cultural processes not entirely captured by them, and because the concept stems from theoretical perspectives that view cultures as relational webs rather than separate or dualistic entities (e.g., self-contained “systems” or “worlds”). Transculturality could certainly contribute to broaden these other concepts, but more importantly, it communicates different characteristics for which a separate and more specific term is needed. Having considered what the concept is not, let us now examine more closely what the term transculturality means according to the body of literature that uses it.

What is Transculturality?

Central to the notion of transculturality is the heightened interdisciplinary landscape in which many authors work. Far

from constituting a concept exclusive to one field of study, it is a flexible concept used for a range of purposes by a great array of disciplines, including psychiatry, nursing, communications, business and management studies, urban design, visual arts, ethnomusicology, international relations, anthropology, literature, philosophy and sociology. Also striking is the fact that the term is slightly nuanced for every author using it. For many authors, it is a neologism that could be easily substituted with “cross-cultural” (that which cuts across cultures and can be considered alike), while for others it is a sense of cultural identity that is not nationally bounded or that is plural and highly mobile depending on location or experience. In the literature, transculturality is most often used in the following meanings: *cross-cultural competence*, *identity continuum* and *plural sense of self*.

CROSS-CULTURAL COMPETENCE

A first body of literature views transculturality as either the possibility to identify clusters of significances and practices that are similar across cultures, or the need to cautiously understand the differences between cultures when studying a given phenomenon in a multicultural environment. The first tendency can be viewed as universalist, while the second builds on the premises of relativism. Both orientations are closely related to interdisciplinary dialogues involving anthropology and cultural studies, along with health, education or social work studies; they also tend to discuss transculturality as that which cuts across national cultures and can be considered alike.⁷

In particular, scholars in psychiatry and psychology have pioneered the use of the term transculturality with the establishment of a transcultural psychiatry movement in the 1950s,⁸ which studied the currency of mental diseases across cultures, and discussed whether some core diseases exist in all cultures, or whether illnesses and their symptoms tend to be

culturally specific (see the excellent historiography provided by Bains 2005, as well as the discussion of Western-centrism in the development of psychology by Pewzner-Apeloig 2005).⁹ The first tendency tried to establish the universal nature of diseases as biological entities, regardless of symptoms that were widely agreed to vary across cultures, in an effort to develop an international chart of mental diseases for health professionals across the world. The second tendency emphasized the culturally specific nature of mental illnesses, with culture not only shaping the illness but also the very way we conceive it, name it, and treat it (Pewzner-Apeloig 2005; Bains 2005).

Beyond the conceptual debate, both tendencies have opened the way for mental and more generally physical health practices to become more culturally sensitized to non-Western understandings of illness, seeking in the first case to define universally valid treatments, regardless of cultural contexts or variations in symptoms, and in the second, to examine and appropriately treat illnesses with greater attention to the patients' cultural or ethnic background, and avoid applying Western medical concepts to non-Western cultures and experiences with illness. The second tendency has been particularly influential in English and American psychiatry, as well as general health practices, with the establishment of transcultural health societies and institutes that address racial biases in the treatment of ethnic and racial minorities. Some researchers showed, for instance, that members of ethnic minorities were disproportionately "psychiatrized" and diagnosed schizophrenic. A non-racial, transcultural approach specifically addresses the fact that universalizing conceptions of illness could distort the diagnoses and treatment of illnesses, which could be understood and treated otherwise if practitioners were *more competent at understanding the patients' cultural backgrounds*, including race, language and spiritual/religious beliefs.

Even more important than these debates on human health and illness in a culturally sensitive perspective, and

whether symptoms, diagnoses and treatments should be universal or highly relativized, transcultural psychiatry and health studies opened up rather interesting directions for the social study of multicultural societies. These include current international relations research into the possibility of articulating “transcultural understandings” in global justice frameworks or through transnational social movements (Clark 2007; McIntyre-Mills 2000); cultural philosophy research into the possibility of establishing a “metalanguage” to express common knowledge or significations across cultures¹⁰; business studies research into developing cultural skills and strategies that will allow workers and businesses to competently interact within multicultural or foreign environments (Elashmawi and Harris 1993; Gatley and Lessen 1995); urban studies and design research into landscaping public spaces that are adaptable to a diversity of cultural practices and contexts (Chang 2005); and social work research and popular education about transcultural mediation with immigrant families and communities in legal hardship (Latour 2003). Like its predecessors in psychiatry studies, this prolific line of literature primarily understands transculturality as a close equivalent to the “cross-cultural”, which is often primarily engaged, in its universal tendency, in identifying core practices that cut across cultures or, in its relativist orientation, in advocating for culturally sensitive social or professional interventions that take into greater account the diversity and differences across groups and communities.

TRANSCULTURALITY AS A CONTINUUM AND A PLURAL SENSE OF SELF

Another cluster of authors echoes Caribbean writer Patrick Chamoiseau, for whom transculturality is the passage of cultural currents in time and space, and cultural currents themselves composed with the correlation and inter-retro-action of distinct imaginaries.¹¹ In spite of highlighting the constitutive

plurality of the cultural currents examined (“inter-retro-action”), this view also speaks of a cohesive force by using the term “current,” which suggests strength and directionality: one is *in* the current or *out* of it, rarely in between. Transculturality in this view tends to designate the *continuous coherence of certain traits, beliefs, and practices that transcend geography or history*, as is the case for diasporic populations, or populations of given ethnic ancestry that define themselves under the shared umbrella of a collective identity, that is not always territorially ascribed. Chamoiseau applies this to the idea of *créolité* (creoleness), a cultural identity mostly associated with French-speaking Caribbeans of African ancestry but which also designates communities of African origin around the world, established through slavery, which have developed a hybrid expression of their own within the idiom and practices of the dominant culture. Chamoiseau particularly illustrates this process through his fascination with the richness of local vernacular language and expressions on the francophone island of Martinique; which are expressive of a collective imaginary. Deeply influenced by novelist Édouard Glissant, Chamoiseau explores these ideas in several novels such as *Texaco* (1992) and in more sociological essays such as *Éloge de la créolité* (1989). His conception of transculturality as the capacity of certain cultural identities, however plural they may be, to transcend time or space is unique in that it calls for the examination of the specificity or distinctiveness of these composite identities in order to explain their ability to cohere and sustain themselves along a *continuum*. A similar perspective can be found among scholars studying cultural identities that are not territorially bounded; leading examples in the literature from the Americas are studies that use terms such as “indianness” or “africanness” (and *négritude*), and perhaps some of the literature about “americanity”, all of which tend to propose the existence of core traits that constitute the essence of a given collectivity. In this sense, transculturality refers to the varying capacity of different

“cultures”, considered as cohesive and distinctive frameworks of significations and practices, to traverse time, migrate across space, adapt to new contexts, and yet retain their distinctive traits. Although the term may not be perfect—since authors working from the perspective of non-nationally bounded cultural identities often characterize them as hybrid or highly relational in origin yet stable in currency—the perspective does posit an *identity continuum*.

In contrast to the view of transculturality as cohesive currents or the capacity of given cultures to transcend time and space, a last body of literature sees transculturality in fractal or pluralist terms, mostly as a fluid transformative process in which people no longer perceive themselves under one single culture. Transculturality here refers to an *embodied situation of cultural plurality* lived by many individuals and communities of mixed heritage and/or experience whose multifaceted situation is rendered more visible under globalization. Central to this third perspective is the view that cultures are not actually stable or clearly distinct from one another. It highlights the mutability of cultures, their embeddedness and relatedness, in contrast to the dualizing and more antagonistic view suggested by a term such as interculturality.

Africanist anthropologist Jacky Bouju (2003, 2) defines transculturality as “la reconnaissance réciproque d’un univers de significations partagées” [the reciprocal recognition of a universe of shared significations]. This conception not only points to the possibility of cross-cultural understandings, as does the first view of transculturality discussed above, but more importantly, it questions the separateness of cultures that were socially and historically constructed as different for the sake of nation-building and the legitimization of colonial rule. Bouju shows that Mali’s Dogons, often held in the anthropological literature as an archetype of traditional African culture, were never isolated from neighbouring communities and groups, whether through trade, alliances or confrontation, and that their very sense of “tradition”

was developed in constant interaction with surrounding groups and communities. In short, this view emphasizes the relatedness of cultures, arguing against the error of viewing them as isolated islands that have developed autonomous systems of signification erected as frontiers between the “us” and “them”.

Relatedness is the core of transculturality viewed through a pluralistic lens. Using the term in the global contemporary framework, philosopher Wolfgang Welsch (1999, 197) defines transculturality as the “consequence of the inner differentiation and complexity of modern cultures [...], which also interpenetrate or emerge from one another”. It furthermore designates “the entanglement with new realities and the validation of new, hybridized worldviews [which] usually have the consequence of unsettling hitherto stable or monolithic identities” (101). Central to this perspective is the idea that transculturality reveals these composite identities and social interactions that belie the view of culture as monolithic, and bounded by clear frontiers. In addition, the contemporaneous character of transculturality is emphasized: it is a fluid and dialogical process of cultural construction that has become more visible in the current era of globalization, where individuals, groups and communities from different cultural backgrounds are in more continuous contact in their daily transactions or experiences.

This view also corresponds to a similar idea explored from a postmodernist stance by Welsch (1999) and Kraidy (2005), and in cosmopolitan liberalism by Hannertz (1996) and Beck (2002), that individuals and communities are now developing the ability to continuously shift between cultural flows and worlds, and to compose a new sense of self that is not monoculturally ascribed. This can be the case for second and third generation immigrants: the Chicanos in the United States, who do not recognize themselves as either entirely Mexican or American or merely as a hyphen between the two; Peruvians of Chinese ancestry who feel at ease with both Andean and Asiatic heritages; communities living in border zones between countries

or mixed linguistic communities such as Franco-Ontarians in Canada; individuals living in global cities continuously exposed to a variety of cultures; and more generally, people who have come to develop a practical or imaginary sense of homeness in the world and worldness at home, who can no longer entirely recognize themselves in a single national or ethnic culture (as powerfully explored by Patrick Imbert 2009 in this volume). Indeed, and beyond the view that transculturality is only a different word for hybridity or *métissage* (as particularly emphasized by García-Canclini 2000 and extensively analysed by Kraidy 2005 who advocates for a critical “transculturalism”), we can understand it from an agent-centred perspective as a multifarious process and a multiplicity of cultural referents that is not as stable or results-oriented as the word “hybrid” suggests, and where cultural ascriptions are often negotiated and shifted depending on the context. Novelist Pico Iyer captures transculturality brilliantly as a chameleonic capacity to culturally adapt to a variety of parameters, and draw from an enlarged repertory of codes in order to fit the moment, feeling at times quintessentially national or ethnic depending the location, moment or context (Iyer, 2000, 18):

[a ‘global soul’ might be] a person who had grown up in many cultures all at once—and so lived in the cracks between them [...]. She might have a name that gave away nothing about her nationality [...], and she might have a porous sense of self that changed with her location.

In a similar vein, transculturality as multi-situatedness can be used to qualify cultural productions in music, literature, food, film, clothing, and more generally works of art that deal with inner and more distant diversity, and combine material from differing cultures to create new shapes, genres and discourses that seek not only to remain significant for the cultures they reference, but also to produce new meanings that can no longer

be proclaimed authentic or otherwise with regard to their original components. The music industry, and perhaps even more particularly the world music industry, offers numerous examples of cultural borrowings reinscribed in a variety of cultural contexts, as well as genres, instruments, techniques, rhythmic and melodic exchanges and transactions between musicians (see some of the excellent work in ethnomusicology on world music as transcultural practice in Steingress 2003 or the material of the online journal *Transcultural Music Review*). Transcultural production may be a cacophonous world ensemble that aggregates sounds from diversified cultural origins, or a smooth fusion that blends together disparate elements, creatively rearranging sound materials from around the world to generate new musical genres through the cultivation of diversity.

To close, the example from ethnomusicology can be applied to transculturality from a sociological perspective. The term does much more than describe individuals and communities circulating through compartmentalized cultures and selecting what fits from each, nor does it simply refer to the melting together of diverse cultural components which subsequently lose form and content through fusion. Transculturality designates a chameleonic disposition for strategically rearranging one's sense of cultural identity by drawing from an expanded repertoire—according to the moment context or location. As a competence, identity, disposition or situational strategy, transculturality is not necessarily valid for everyone, yet it may be a useful term for those individuals who, by virtue of a mixed background or lived experience, participate in a plurality of actively connected cultural flows and worlds, and need a precise term to express their mobility and multifaceted identity.

Conclusion: The World at Home

The term transculturality is a newcomer to current discussions about cultural diversity, where terms such as “interculturality”

or “multiculturalism” are more common. Derived from theoretical perspectives of cultures as relational and dynamic, transculturality can be understood as a cross-cultural competence, a cohesive identity that transcends frontiers or time, or a plural sense of self for individuals and communities who see themselves as continuously shifting between cultural flows and worlds, rather than identifying with a single, monolithic culture.

Yet, beyond terminological exercises, what does such a term offer to the study of cultural dimensions of globalization? It can provide many directions, including the following one, which is more central to the purpose of this paper. The term transculturality points to the need to better understand that, under globalization, local cultural diversity is likely to continue to expand, with people traveling out, migrating in, and being more exposed to otherness and difference through contact, information, communication and consumption. If we continue to view cultures as separate islands or distant worlds in which greater proximity will raise anxiety, misunderstanding or rejection, this will not exactly help us to live together better or find societal ways to establish common grounds in multicultural contexts. While primordialist against the culturally different other will certainly continue to be expressed, the concept of transculturality suggests alternative ways of relating to otherness in times when diversity is likely to continue and expand. These alternative ways require further empirical study in order to get a better understanding of this important aspect of cultural globalization from an agent-centred, day-to-day perspective, and explore different views of culture as dynamic, porous and contextual.

The world is home, and the world is at home. Transculturality can be considered as a cultural form that is no longer reserved for the elite and the privileged, who access the world at their leisure by traveling the globe and choosing what to adapt, adopt or reject. The term suggests that under

global contemporaneity, we need no longer travel great distances to experience the world, bring home what pleases us and leave behind what doesn't. For many people living in industrial societies, the world in most of its diversity can be experienced at home, without travelling much farther than a few blocks, without moving too far away from their computer, sound system, library, kitchen or bed. We can continue to view such diversity at home and in the world as the fragile cohabitation of predatory cultural species, and see cultural encounters with otherness as a source of anxiety or estrangement, and yet, it is not the only way to experiencing cultural difference. To be sure, transculturality does not preclude the possibility of conflict, but it does add to it a few elements of desire and seduction, the desire to live in and understand otherness, the seduction of establishing a sense of understanding that may reduce the distance from what we perceive as different.

Cited References

- Appiah, Kwame Anthony. "Cosmopolitan Patriots", in Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 91–116, 1998.
- Bains, Jatinder. "Race, Culture and Psychiatry: a History of Transcultural Psychiatry", *History of Psychiatry* 16 (2): 139–154, 2005.
- Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Society and Its Enemies", *Theory, Culture and Society*, 19 (1–2): 17–44, 2002.
- Bentley, J.H. *One World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Bissoondath, Neil. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin, 1994.
- Boas, Franz. "The Methods of Ethnology", in *Race, Culture and Language*. Chicago: Chicago University Press, 281–289.

- Bouchard, Gérard and Charles Taylor. *Building the Future: A Time for Reconciliation*. Quebec: Commission de Consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Last accessed on 08/13/08 from: <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf>
- Bouju, Jacky. "La culture dogon : de l'ethnologie coloniale à l'anthropologie réciproque contemporaine", *Clio en Afrique* 10, (2003), 12 May. 2007, http://sites.univ-provence.fr/wclio-af/d_fichiers10/culturedogon.html
- Butz, David and Kathryn Besio. "The Value of Autoethnography for Field Research in Transcultural Settings", *The Professional Geographer*, 56 (3): 350–360, 2004.
- Canadian Heritage Multiculturalism/Patrimoine canadien multiculturalisme. *Rapport annuel de la Loi sur le multiculturalisme canadien: promouvoir l'intégration*. Ottawa: Ministère du patrimoine canadien, 2008.
- Chang, Simon. "Seeing Landscape Through Cross-Cultural Eyes: Embracing a Transcultural Lens Toward Multilingual Design Approaches in the Landscape Studio", *Landscape Journal*, 140–56, 2005.
- Chamoiseau, Patrick, Jean Bernabé and Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- Clark, Samuel. "Society Against Societies: The Possibility of Transcultural Criticism", *Res Publica* 13: 107–125, 2007.
- Clifford, James and George E. Marcus (eds), *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Davel, Eduardo, Jean-Pierre Dupuis and Jean-Francois Chanlat (eds). *Gérer en contexte interculturel*. Quebec: Presses de l'Université Laval (PUL)/Téluq, 2007.
- Elashmawi, Farid and Philip R. Harris. *Transcultural Leadership: Empowering a Diverse Workforce*. Houston: Gulf Publishing Company, 1993.
- Eley, Geoff and Ronald Gregor Suny. *Becoming National*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- Garcia Canclini, Nestor. *La globalización imaginada*. Mexico/Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 1999.
- Gatley, Stephen and Ronnie Lessem. "Enhancing the Competitive Advantage of Transcultural Businesses", *Journal of European Industrial Training*, 19 (9): 3–11, 1995.
- Geertz, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Cultures", in *The Interpretation of Cultures*, p. 3–30. New York: Basic Books, 1973.
- Goucha, Mufida, ed. *Philosophie et culture, philosophie et transculturalité*. Paris: UNESCO, 2004.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. *Culture, Power, Place*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001.
- Hannertz, Ulf. "Cosmopolitan and Locals in World Culture", *Theory, Culture and Society*, 7: 237–251, 1996.
- Held, David and Anthony McGrew. "The Great Globalization Debate: An Introduction", in D. Held and David McGrew, eds, *The Global Transformations Reader, An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press, 1–46, 2000.
- Houle, François. "Citoyenneté, espace public et multiculturalisme: la politique canadienne du multiculturalisme", *Sociologie et Sociétés*, 31 (2): 101–123, 1999.
- Huntington, Samuel. "A Clash of Civilization?" *Foreign Affairs*, 72 (3), 1993.
- Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo. "Introduction: a World in Motion", in J. X. Inda and R. Rosaldo, eds., *The Anthropology of Globalization: a Reader*, Malden: Blackwell, 1–34, 2002.
- Inglis, C. "Multiculturalisme: Nouvelles réponses de politiques publiques à la diversité." *UNESCO*, 1996. 5 Nov. 2007. <http://www.unesco.org/most/pp4fr.pdf>
- Iyer, Pico. *The Global Soul: Jet Lag, Shopping Malls and the Search for Home*. New York: Vintage Books, 2000.

- Kraidy, Marwan. *Hybridity, Or The Cultural Logic Of Globalization*. Temple: Temple University Press, 2005.
- Kymlicka, Will. "Multicultural States and Intercultural Citizens", *Theory and Research in Education* 1 (2): 147–161, 2003.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcoatl et Guadeloupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*. Paris: Gallimard. (PROIMMSE), 1974.
- Latour, Charles Henri Pradelles. "Comment sortir de la sorcellerie? D'une société orale à une expérience de médiation transculturelle dans la banlieue parisienne", *L'évolution psychiatrique* 69: 79–90, 2004.
- MacDonald, Sharon J. "Museums, National, Post-national and Transcultural Identities", *Museum and Society*, 1 (1): 1–16, 2003.
- Malinowski, Bronislaw. *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: Maspero, 1944/1968.
- McIntyre-Mills, Janet J. *Global Citizenship and Social Movements: Creating Transcultural Webs of Meaning for the New Millennium*. Amsterdam: Harwood, 2000.
- Millington, Mark. "Transculturation: Contrapuntal Notes to Critical Orthodoxy", *Bulletin of Latin American Research*, 26 (2): 256–268, 2007.
- Ortiz, Fernando. "The Social Phenomenon of Transculturation and its Importance", in *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Alfred A. Knopf: New York, 97–103, 1947/1995.
- Pewzner-Apeloig, É. "Psychologie universelle, psychologie plurielle: la psychologie est-elle une production culturelle?", *Annales Médico Psychologiques*, 163: 107–117, 2005.
- Pieterse, Jan Nederveen. "Globalization as Hybridization", in Meenakshi Gigi Durham and Douglas M. Kellner, eds, *Media and Cultural Studies: Key Works*. Malden, Blackwell Publishing, 658–680, 2006.
- Pratt, Marie Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge: London, 1992.
- Rama, Angel. *Transculturación narrativa en America latina*. Mexico City: Siglo XXI, 1982.

- Robertson, Robert. "Mapping the Global Condition", *Theory, Culture and Society*, 7: 15–30, 1990.
- Smith, Anthony "Towards a Global Culture?". *Theory, Culture and Society*, 7: 171–191, 1990.
- Steingress, Gerhard, ed. *Songs of the Minotaur-Hybridity and Popular Music in the Era of Globalization*. New Brunswick: Transaction publishers. 2003.
- Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard, 195–242, 1997.
- Tsing, Anna. "The Global Situation", *Cultural Anthropology*, 15: 327–360, 2000.
- UNESCO. "Multiculturalism and Political Integration in Modern Nation-States", *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 5 (1): 1–103, 2003a.
- UNESCO. "Pluralism and Multiculturalism in Colonial and Post-Colonial Societies", *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 5 (2): 104–192, 2003b.
- UNESCO. Acts of the International Seminar "New Stakes for Intercultural Dialogues". Paris: UNESCO, June 6–7 2006, 2008. Also available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001583/158389e.pdf> (last accessed 08/05/2008)
- Welsch, Wolfgang. "Transculturality—the Puzzling Form of Cultures Today", in *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Ed. Mike Featherstone and Scott Lash. London: Sage, 1999, 194–213.

Notes

- ¹ Geertz (1973: 4) defined culture as follows: "The concept of culture as espouse, and whose utility the essays below attempt to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning."
- ² In particular, Marie Louise Pratt (1992) has adapted the concept of transculturation to a world-system reading, recontextu-

alizing national locations in systems of power relations between centres and peripheries. She views transculturation as “how subordinated or marginal groups select and invent from the materials transmitted to them by a dominant metropolitan culture” (Pratt 1992, 6). She also invites researchers to view their practice as transcultural interaction, through which they can come to be perceived and emulated by research subjects as embodying some of the traits of the dominant metropolitan culture. In practice, the reappropriation of the term by contemporary fieldworkers encourages, among other things, “auto-ethnography”, a self-reflexive and critical stance in which the researchers voluntarily place themselves within the larger, world-systemic power relations configuration that they will study locally.

- 3 Many artistic or academic projects exemplify how a transcultural lens fundamentally differs from a multicultural one. Research projects such as McDonald’s (2003) discussion of museum exhibitions in multicultural societies, and how works of art can reinforce a sense of transculturality by substituting artistic pieces that represent cultural communities as separate and different, with works that highlight connectedness and co-production of cultural artifacts among communities. Other examples in urban development include the presentation by Chang (2005) of public landscaping projects in multicultural neighbourhoods where a transcultural lens is applied by having the designer become familiar with the cultural demographics of the area in order to create a public space that can be shared by all in spite of cultural differences in how green spaces are usually used by each community (e.g., for dog-walking, jogging, tai-chi practice, folkloric dance rehearsal, etc.). In both these cases, the transcultural lens opens a discussion about defining common ground between allegedly different cultures, and encouraging greater connectedness by the support of initiatives in public settings that promote greater proximity between them.
- 4 Debates over the Québécois’ cultural identity under “interculturalism” are very current, recently fuelled again by negative media and public reactions to the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (also

known as the Bouchard-Taylor Commission) in 2007–2008. While welcomed by some for many reasons, including the creation of a public space to speak about the “identity malaise” in Québec, racism and the perceived bias of immigration policies, the itinerant Commission which travelled extensively throughout Quebec for public hearings in 2007–2008, was also the object of strong criticisms, due to the fact that it fuelled popular expressions of intolerance and ignorance by giving them a public stage, and that the Commission’s final report was too prudent to take the debate further than recognizing existing tensions between Francophone Québécois of white Catholic ancestry and other immigrant communities, and the praising of interculturality posing French as the province’s primary language of expression. Full access to the report can be found at <http://www.accommodements.qc.ca/index-en.html> (last consulted August 13, 2008).

- 5 Several examples of a transcultural reading of seemingly intercultural situations could be given. The case of Québec is often presented as one of the leading cases of a national minority historically struggling against the majority for the right to its distinct culture, as well as the case of a regional majority historically struggling in its own territory to defend its right to protect and cultivate a distinct culture, starting with French as the main language of expression of the province. Less often raised, however, is the fact that Québécois culture is itself largely the historical product of ethnic miscegenation between Native and French populations, and of these two with flows of migrants of increasingly diversified origins, with South European settlers counting among the oldest immigrant communities. The figure of the *métisse* (or mixed-race, as developed by Van Schendel 2008 in this book) is thus central to properly define Québec’s cultural origins. Here, a transcultural lens would qualify Québec’s struggle for a distinct culture as antagonistic to its national framework (as would an intercultural reading), but it would also stress the mixedness of its ethnic composition (in origins and contemporaneity), taking the discussion of Québécois cultural identity beyond the use of essentialist or dualist terms, and

potentially rendering thereby some of the current public debates about Québec's cultural identity more inclusive and compelling.

- ⁶ In the Americas, the term interculturality is often used in relationship to indigenous people, to express cultural distinctiveness from non-indigenous populations. This use can be problematic, however, especially because it obscures the fact that many countries of the hemisphere encompass a highly mixed population where dualistic distinctions are not always easy to establish (e.g., indigenous vs. non-indigenous). Furthermore, reading the interactions between indigenous and non-indigenous people as solely intercultural can tend to overemphasize difference and historical clash, while missing the fact that some overlaps are occurring and have occurred, as is the case, for instance, with the reappropriation of some Catholic saints and biblical myths into indigenous religious practices, precisely because they were not always alien to them, and because these appropriations allowed for spiritual survival strategies of a transcultural nature (see Lafaye 1974, on the Mexican case; and the brilliant chapter by Tuer 2008, in this book, that looks at North-Eastern Argentina).
- ⁷ This view of transculturality as what transcends national frontiers largely corresponds to the definitions provided by UNESCO, as in Goucha 2004.
- ⁸ McGill University pioneered this movement with the establishment in 1956 of a project on Transcultural Research in Mental Health Problems, in its scholar journal *Transcultural Psychiatry*. The university still has a special program in the Faculty of Medicine called the Social and Transcultural Psychiatry Division (see <http://www.mcgill.ca/tcpsych/> [last accessed May 1, 2008]).
- ⁹ Pewzner-Apeloig (2005) notes, for instance, that depression is not experienced and understood similarly in Black Africa and the Western World. For the former, it tends to be associated with a persecution complex, and for the latter, with a sense of guilt. A similar argument is made by Pradelle de la Tour (2003) describing a project of "transcultural" mediation with African immigrant families established in Parisian suburbs, where the sons'

legal hardships tended to be interpreted as signs of persecution by powerful forces.

- ¹⁰ See for instance the ambitious project under the Transcultural International Institute created in 1988 at Bologna University by semiologist Umberto Eco with anthropologist Alain le Pichon, together with African and Chinese scholars, whose leading concern is about developing a “reciprocal anthropology” that suspends familiar (Western European) modes of knowledge in order to better absorb other knowledge modes and translate those modes into terms that are valid both for the observed and the observer’s cultures. For the Institute, the purpose of the transcultural approach is mostly to progressively establish a meta-language, a common corpus of words and key concepts in order to better understand the conflicts and misunderstandings that arise from intercultural encounters. The Institute is particularly interested in the cultural relations between Europeans and non-Europeans: “to answer the growing demand for reciprocal knowledge between cultures.” Here the term transcultural seems to work not only as a stand-in for cross-cultural, but also to suggest the core differences among the cultures studied (European/Non-European). Hence, one of the Institute’s goals is to establish transcultural methodological frameworks, understood as universal, and which would cut across intercultural situations or relations. See <http://transcultura.jura.uni-sb.de>, (last accessed June 15, 2008)

- ¹¹ The expression was used in an interview of Patrick Chamoiseau conducted by Michael Peterson (*L’imaginaire de la diversité*) towards the end the 1990s, available on the Potomitan literary website dedicated to the promotion of creole cultures at: <http://www.potomitan.info/divers/imaginaire.htm> (last accessed May 7, 2008).

III

Transculturalité et Amériques

PATRICK IMBERT

S'appartenir

Pour définir la transculturalité (voir partie 9) en fonction des rencontres dans les Amériques, il s'agirait d'abord de s'attarder à la fois à des données historiques, à des productions artistiques et à quelques termes qui circulent chez les théoriciens. Dans les publications spécialisées on trouve fréquemment les mots « américanité », « *americanidade* » et « *americanidad* » ; quant à lui, le terme « *americanity* » se distingue par sa rareté. Comme le souligne Márcio Bahia (2006), le terme est couramment utilisé, sauf en anglais. Cela est certainement attribuable au monopole du vocable « Amérique » par les États-Unis, qui n'ont pas besoin de parler de leur américanité puisqu'ils pensent l'incarner dans son expression la plus forte. Pourquoi ? Peut-être parce que depuis la Déclaration d'indépendance, les treize États de la côte est ont incarné la volonté de s'appartenir et le droit au bonheur, aspirations qui correspondent aux idéaux des Lumières et de leurs liens à la franc-maçonnerie. La destinée manifeste qui a suivi

(Imbert 2007) vise à diffuser cet idéal qui s'est d'abord exprimé dans ces treize États, puis sur la planète entière. Ce sont ces aspirations qui attirent toujours, dans les Amériques, au nord du Rio Grande en particulier, les gens qui désirent renaître. C'est ce que souligne Pico Iyer dans son roman *The Global Soul* lorsqu'il exprime l'esthétique de la nouvelle littérature mondialisée : « The Japanese consul had put it best when he'd said, 'America's great and lasting significance is its existence in the mind' » (229). Mais que signifient « *americanidade* », « *americanidad* » et « américanité » ? La construction d'une identité continentale au-delà des cultures nationales qui se morcellent, alors qu'il faut être fort face aux clivages périphérie/centre ? Il est en effet nécessaire d'échapper, d'une part, au centre ethnocentrique représenté historiquement par l'Europe, comme on va le voir plus loin dans les remarques du brésilien Oswald de Andrade (1928), et d'autre part, de nos jours, à celui établi par les États-Unis, bien que ces derniers aient produit des fascinations fortes, par exemple au Canada à l'époque où le territoire était encore une colonie anglaise, ce qui s'est reflété dans le *Manifeste d'annexion* de 1849, signé par de nombreux penseurs et écrivains canadiens tant français qu'anglais.

Cet universalisme centré sur les États-Unis est critiqué de façon originale par Diana Taylor (2008) et son groupe artistique, le Hemispheric Institute, qui offre des « performances » contestant les ordres culturel et épistémique centralisés ainsi que les exclusions qui en découlent. Dans sa vision, on ne doit plus parler des Amériques, mais de l'hémisphère et de ses multiplicités. Il peut échapper aux rapports de pouvoir qui perdurent, car il fait advenir (performance) les cultures tout en jouant sur le performatif, au sens des actes de langage de Searle (1969). Un performatif est un verbe qui est simultanément constat et acte, car il fait advenir par le fait même d'être prononcé. On pense à « je promets », « je jure » ou encore « je déclare l'indépendance », toutes des énoncés étant à la fois acte et constat. Les Amériques ont toujours représenté, de

l'Argentine au Canada, une promesse. Promesse de mieux-être pour tous ceux qui appartenaient à des États-Nations qui, en Europe en particulier, les envoyaient défendre les frontières au péril de leur vie, alors que rien ne leur appartenait. Le droit à la propriété par le cadastrage et l'attribution de titres est la grande promesse du Nouveau Monde. Elle se combine d'une part, au droit de s'appartenir, qui demande souvent d'être capable de dialoguer dans des situations de conflits et, d'autre part, au droit de partir pour signifier son mécontentement face au gouvernement en place. C'est ce que souligne le penseur vénézuélien Fermín Toro (1839) dans *Europa y América* (Imbert 2004).

Cette promesse, cet acte de langage sous-jacent aux cultures des Amériques, rejoint les Déclarations d'indépendance qui ont martelé le continent et qui affirment implicitement sinon explicitement : « Je déclare que j'ai ma place au soleil et que je m'appartiens. » Jean-Robert Cadet, dans *Restavec : enfant esclave en Haïti*, c'est-à-dire dans l'Haïti de la fin du ^{xx}e siècle, le souligne avec énergie dans cet ouvrage, où l'enfant, grâce à la chance et à son travail acharné, ainsi qu'à une intelligence multiple, est devenu professeur dans une université des États-Unis. La renaissance advient par l'accès, notamment au moyen du savoir et de l'éducation, un des points forts mis en valeur par Horace Mann (1957), le grand pédagogue du Massachusetts qui, dans ses écrits des années 1840 à 1850, a inventé un système scolaire non confessionnel, ouvert sur les multiples *frontiers* des Amériques spatiales, scientifiques et humaines. Ainsi, grâce au système de Mann, on s'attend à ce que les enfants de diverses cultures sachent négocier à partir des différences pour devenir des citoyens républicains multifonctionnels, plutôt que d'échapper au rapport avec l'autre en s'enfermant dans des ghettos culturels essentialisés.

Pluralisme et mimesis d'appropriation

Pour Horace Mann, les États-Unis ne sont pas uniquement anglo-saxons. Ils ne sont pas fondés sur une ethnicité, mais

sur un partage civique de valeurs républicaines permettant l'émancipation de tous. Cette vision est partagée par Sarmiento, auteur de *Facundo* (1845) et, plus tard, président de l'Argentine. Il connaissait personnellement Horace Mann et fera émigrer des institutrices formées par Horace Mann pour fonder des écoles normales en Argentine, afin qu'elles diffusent des principes pluralistes. Cette vision est aussi à l'œuvre chez Mondelet, au Canada, dont un texte de 1841 proposait d'instaurer le bilinguisme tant pour les Canadiens anglais que pour les Canadiens français, n'a jamais été republié. On peut penser que cette vision a dérangé jusqu'à nos jours divers universitaires, penseurs et politiciens cherchant à récupérer les textes en fonction d'une vision défensive des cultures, perçues comme monosémiques.

Si l'on insiste sur ces processus pédagogiques qui inventent les nations des Amériques, c'est parce qu'ils nous semblent plus importants que beaucoup de combats de politiciens, où s'affrontent des oligarchies qui tentent de monopoliser le pouvoir et d'imposer une orthodoxie évitant le polyculturel.

Voilà qui nous amène à une sémiosis proche du mimétisme (mimicry) de Homi Bhabha (1984) et du *not quite*. En effet, dans le cadre colonial qui a été imposé au Canada à une certaine époque par le bureau des colonies de Londres, les conduites de dominance primaient. Par exemple, l'Angleterre a interdit au Canada de développer certaines industries pour qu'elles ne concurrencent pas les produits anglais. Dans ce cas, le mimétisme menait au *not quite*, au « pas tout à fait », à une infériorité systémique. Voilà qui bloquait le pays dans un rapport de pouvoir inégal et stabilisé, qui se trouvait aussi en partie concrétisé au niveau culturel par la soumission des élites au passé par l'intermédiaire des collèges classiques et du respect des anciens. Dans le cas du Canada ou des Amériques latines, le modèle qu'il faut imiter reste plus longtemps la culture européenne. On imite les canons littéraire et esthétique, ce qui entraîne des relations très inégales comme on le note dans

l'attitude d'André Maurois dans la préface aux *Velder* de Robert Choquette :

Les personnages eussent enchanté Dickens. En fait, le rôle que pourrait jouer un jour R. Choquette, s'il observe et travaille beaucoup, serait d'être le Dickens du Canada français ou s'il préfère, son Alphonse Daudet. Ce sont deux grands modèles et il est infiniment honorable pour un écrivain que l'on pense à les lui proposer (7).

Toutefois, ce mimétisme à la Bhabha semble être plus facilement applicable aux sociétés colonisées politiquement et économiquement qu'aux États-Nations indépendants des Amériques latines. Ceux-ci parviennent parfois plus rapidement à mettre en place des stratégies culturelles déplaçant les conduites de dominance, inscrites dans l'expression *not quite*, vers la possibilité de s'engager dans des dynamiques de mimesis d'appropriation au sens girardien (1978) du terme. Cette mimesis d'appropriation légitimant la lutte des doubles mène à la capacité de concurrencer l'autre. C'est ce qu'on a vu lorsque le boom latino-américain s'est imposé sur le marché littéraire européen et mondial et a eu un impact important, notamment sur la créativité des nouveaux romanciers français.

La mimesis d'appropriation girardienne représente la lutte de groupes ou d'individus qui agissent comme doubles dans leur tentative pour posséder un objet indiqué comme désirable par l'un d'eux. C'est par l'exemple de deux bébés qui s'imitent dans leur lutte pour s'approprier d'un objet, même si un autre identique est à portée de la main, que Girard montre le désir d'affirmer les pouvoirs économiques ou symboliques, car l'objet est foyer de significations, de pouvoir, de satisfaction, de légitimité et d'autosuffisance. Quel est l'objet le plus désirable ? C'est ce qui est extérieur au discours humain, car il représente une base « stable » permettant d'asseoir des discours de vérité gouvernant les choix de société et les consensus sociaux.

Dans une société religieuse, l'extérieur est représenté par le Verbe de Dieu. Ce Verbe mène à des exclusions traversant les siècles et parfois à des guerres cruelles comme celles qui ont sévi entre les protestants et les catholiques en Europe lors de l'expansion de la Réforme. L'extérieur originel et éternel est pris en charge par les orthodoxies affirmant le canon de la vérité et de ce qui peut être révélé et demandant parfois de tuer les « infidèles ». Dans un monde laïcisé, l'extérieur est représenté par les « faits » objectifs, combinés aux écoles scientifiques où se mêlent toujours discours politiques et discours économiques¹. Ces écoles s'affrontent dans des discours parallèles jusqu'à ce qu'un paradigme soit marginalisé et que s'impose un nouveau (Kuhn 1968). La maîtrise de l'extérieur vertical (l'au-delà métaphysique ou bien les profondeurs du savoir) est corrélée avec l'exclusion qui rejette un bouc émissaire dans un extérieur horizontal, un espace terrestre ennemi, celui qui ne se réfère pas au même extérieur vertical. La maîtrise de l'extérieur vertical (l'objet désirable) par la mimesis d'appropriation concentre une représentation négative de l'autre. En effet, maîtriser l'extérieur vertical, c'est imposer le discours du groupe comme le seul légitime puisqu'il est fondé sur des bases solides. Il ouvre sur le processus d'attribution reposant sur l'essentialisme manifesté par la structure grammaticale des langues indo-européennes sujet-verbe être-attribut, qui ouvrent sur les définitions identitaires : « C'est un Allemand, un Juif, un homosexuel », etc.

La mimesis d'appropriation se fonde sur le fait qu'entre un modèle qui indique l'objet de désir et le rival peut s'instaurer une concurrence échappant aux conduites de dominances figées comme chez les animaux et manifestées chez les humains par certaines situations coloniales analysées par Bhabha. Elle mène parfois le rival à se saisir de l'objet et à se transformer lui-même en modèle, ou encore à des sociétés disposant de plusieurs modèles, comme la plupart des démocraties libérales, ce qui donne lieu à un changement important dans les rapports de pouvoir. C'est le cas des États-Unis devenus indépendants

et transformés en puissance industrielle face à l'Angleterre impériale qui s'est vue dans l'obligation d'accepter une concurrence qui, dès le ^{xix}^e siècle, élargissait l'accès aux marchés économiques et symboliques. C'est le cas de nos jours dans le contexte de la mondialisation, comme l'a démontré la Corée du Sud, ou comme on peut le constater au sujet de l'Inde ou de la Chine.

L'essor du multiple par l'anthropophagie

Dans les pays indépendants, les rapports de dominance culturelle au Brésil, au Venezuela et en Argentine, mènent assez rapidement certains penseurs à relire le passé et à retrouver un passé masqué par le pouvoir colonial, mais surtout par les descendants des Créoles qui ont réalisé les indépendances. C'est le brésilien Oswald de Andrade qui, dans son *Manifeste anthropophage* de 1928, bien avant les grands moments d'affirmation du multiple et de la liberté responsable comme dans *Refus Global* (1948), parodie la vision européenne des Amériques dans la reprise du cliché de l'anthropophage. Il affirme qu'il faut cesser de copier le passé et en particulier le passé européen de la mère patrie qui est dévorante et castratrice. Il faut inventer des cultures nouvelles d'ici. Afin de renforcer ce nouveau rapport de force où l'ici-maintenant supplantera le passé d'ailleurs, Oswald de Andrade n'hésite pas à affirmer que, de tout temps, les Amériques ont transformé les cultures européennes en leur offrant matière à réflexion par la présence surprenante d'altérités fortes : « Nous voulons la Révolution Caraïba. Plus grande que la Révolution française. Unifier toutes les révoltes efficaces convergeant vers l'homme. Sans nous, l'Europe n'aurait même pas sa pauvre Déclaration des droits de l'homme. » (Andrade 269) Pour inventer des cultures nouvelles, il faut échapper au dualisme essentialiste incarné par la classification spatiale antagoniste barbarie/civilisation imposée au continent notamment par l'essai *Facundo* (1845) de Sarmiento, dans

lequel l'arrière-pays représente la barbarie, et les ports de la côte tournés vers l'Europe, comme Buenos Aires, la civilisation. Cette division spatiale a comme corollaire le fonctionnement vectoriel du temps orienté vers le progrès, qui s'oppose à la temporalité autochtone circulaire comme le souligne Tomson Highway (2003).

Pour Oswald de Andrade, la question est certes de cannibaliser les cultures européennes et leurs recontextualisations dans les Amériques, mais surtout de les mêler aux acquis afro-brésiliens et autochtones, de digérer le tout en rejetant ce qui doit l'être, et de produire par ce métissage des cultures en évolution tournées vers un avenir fait de rencontres de diverses cultures dans une mobilité sociale et économique. Cette situation est déjà quelque peu envisagée par un deuxième Sarmiento qui, après *Facundo* et ses voyages au Canada et aux États-Unis en 1847, a compris que l'opposition barbarie/civilisation était contre-productive. Dans son journal de voyage, il souligne que les habitants des États-Unis ne disent pas qu'ils sont pauvres, mais qu'ils sont pauvres *right now* (Rockland 1970). L'attribution identitaire de pauvre est temporaire et ouvre sur les déplacements géographiques et économiques, sur les mobilités sociale, culturelle et économique, car les populations évoluent dans un monde pluriel aux promesses multiples selon des perspectives ouvertes à la création de richesses nouvelles.

Même si Oswald de Andrade donne dans l'humour avec les cultures et nous ouvre à une démocratie transculturelle ludique qui invente des nouveaux mondes de créativité et de symbolisation des espaces hémisphériques, les crispations vis-à-vis de la pluralité demeurent chose fréquente. À la Pucara de Tilcara, dans le nord de l'Argentine, au début du xx^e siècle, un monument fut érigé à la gloire de deux anthropologues qui avaient redécouvert les restes de civilisations autochtones disparues. D'une part, le monument n'est pas érigé à la mémoire des disparus, et d'autre part, cette civilisation est bien vivante autour de ces anthropologues. En effet, la province de Jujuy est peuplée à 80 %

par des Autochtones coyas et autres qui restent invisibles pour la population blanche contrôlant les champs économiques et symboliques locaux, une situation aussi dénoncée au Canada dans le film de Richard Desjardins : *Le peuple invisible*.

Le non-relativisme du transculturel

De plus en plus, toutefois, la promesse de s'appartenir se fait dans la rencontre avec les autres qui, eux aussi, s'appartiennent et tentent d'asseoir leurs désirs d'expansion scientifique, culturelle, économique et sociale propre à la société des savoirs, dans le cadre d'une concurrence démocratisée et par une mimesis d'appropriation qui évite le plus possible les exclusions, les guerres et les génocides, afin de créer des surplus de richesses nouvelles, économiques et symboliques orientées vers l'avenir. Voilà qui se fait de plus en plus au moyen d'une « performance » à la fois active, pratique et théorique, qui échappe aux dualismes. Le transculturel représente une sémiosis partagée dans une expérimentation constante de la réflexivité critique sur les systèmes de signification, les rapports de pouvoir et leur utilisation stratégique par nous et les autres, à titre de membres de plusieurs groupes², mais aussi de l'immédiateté pratique et quotidienne des rencontres. Ce sont tous ces mouvements de désir et d'ouverture qui s'affichent et parfois s'étiolent dans ces espaces immenses, en transition permanente, que sont les Amériques. Ils s'étiolent parfois en raison des resserrements des orthodoxies politiques ou religieuses, des tentatives d'imposer la langue de bois à des destinées présentant de forts ressentiments, tel le bolivarisme du gouvernement de Hugo Chavez au Venezuela ou dans les attitudes propres à la rectitude politique qui, dans sa dimension essentialiste, accepte même parfois l'inacceptable, comme l'oppression des femmes par des groupes traditionalistes et fondamentalistes.

C'est pourquoi le rapport Boyd, qui porte le nom de la juge qui appuyait le recours aux arbitrages religieux islamiques

en Ontario dans les causes de droit familial, est critiqué par de nombreuses associations de femmes et de musulmanes au Canada (*La Presse* 1). Le gouvernement libéral ontarien de McGuinty l'a finalement rejeté, ainsi que tout arbitrage religieux. Le rapport Boyd ne repose pas sur une conception transculturelle des rapports sociaux et culturels, mais sur une perspective dualiste de ces relations culturelles. Il privilégie le groupe et ceux qui, dans le groupe, ont défini des traditions qui vont à l'encontre des fonctionnements démocratiques. En effet, les femmes visent à prendre la parole en leur nom et à construire leur culture dans une dynamique qui leur fait pratiquer les valeurs démocratiques vécues au Canada. Pour cela, elles doivent avoir le droit de dire non, par exemple aux mariages non désirés. Ce point est notamment souligné par Jacob T. Lévy dans son livre intitulé *Multiculturalism of Fear* (2001). Il vise à favoriser l'expression des droits individuels, par exemple, en demandant explicitement et publiquement, devant des représentants des institutions démocratiques officielles, aux personnes concernées si elles consentent de plein gré et en toute connaissance de cause à se marier. Voilà qui modifie les fonctionnements culturels traditionnels ou encore le droit familial issu de la charia.

Neil Bissoondath, auteur du *Marché aux illusions* (1995), dans lequel on critique la vision bureaucratique essentialiste du multiculturalisme canadien, s'oppose lui aussi au rapport Boyd, en affirmant que celui-ci nuit « [...] à la séparation de l'État et de la religion, à la liberté des musulmanes ; à la solidarité sociale et juridique de notre société ». (Bissoondath 2005 : 118) Le point de vue de Neil Bissoondath s'apparente fortement à celui d'Alain Touraine, suggérant que « concrètement, nous ne pouvons reconnaître de droits culturels qu'à la condition que soit accepté ce que nous reconnaissons comme nos principes fondamentaux, c'est-à-dire la croyance dans la pensée rationnelle et l'affirmation qu'il existe des droits personnels qu'aucune société, aucun État n'a le droit d'enfreindre ». (Bissoondath 2005 : 260) Ainsi, se pose la pluralité des modes

de modernisation, « expression de loin préférable à celle de multiculturalisme », affirme Touraine (2005 : 261). La pluralité des modes de modernisation construit le sujet³ dans une réflexivité se mêlant aux discours autres à partir de situations de rencontres où une culture, comme c'est le cas des cultures démocratiques modernes, est déjà en place.

Voilà qui ouvre la voie à une transculturalité qui rejoint la pluralité travaillée politiquement par des fonctionnements fondés sur le multiculturalisme. À ce sujet, il est bon de rappeler quelques éléments de base du multiculturalisme tel qu'analysé par Will Kymlicka (2003). Il souligne qu'il faut protéger le groupe minoritaire des fonctionnements homogénéisants du groupe majoritaire, mais qu'il faut simultanément protéger l'individu par rapport au groupe protégé. Si un individu veut avoir accès à d'autres fonctionnements, il faut lui permettre de sortir du groupe et aussi, dans certains cas, d'être compensé de ce qu'il peut perdre afin de pouvoir s'insérer au mieux dans un autre groupe ou bien se fondre dans le fonctionnement majoritaire. En effet, le pluralisme tient compte de la promesse de base de l'hémisphère, qui est celle de s'appartenir individuellement. L'hémisphère est donc un territoire contesté, mais d'une manière bien différente des territoires européens où les gens appartenaient à l'État-Nation et ont été obligés de faire la guerre au nom d'une expansion territoriale et ethnique qui a mené à la Shoah et à la Deuxième Guerre mondiale. Toutefois, Kymlicka a tendance à présenter les individus comme ayant une identité définie liée à un groupe particulier. Pourtant, de nombreux individus sont le produit de rencontres linguistiques et culturelles diverses. Il y a donc des degrés à considérer dans la transculturalité.

L'accès à l'hybridité débridée

Les œuvres artistiques contemporaines échappent nettement au monolithisme et intègrent des thématiques, comme des stratégies formelles particulières pour manifester les rencontres

transculturelles. On pense à *L'histoire de pi* de Yann Martel. Dans ce roman, Piscine Patel, émigrant de l'Inde vers le Canada, fait naufrage. Il est perdu dans l'océan sur un radeau avec un tigre autrefois résidant d'un zoo, symbole des divisions planétaires sous l'égide des États-Nations. Il doit contrôler les instincts territoriaux primaires de l'animal afin de survivre. Pour cela, il doit influencer la culture de l'animal déterminé par des conduites de dominance. Voilà qui signifie que l'animal vit dans un monde de jeu à somme nulle (Imbert 2006), où les uns gagnent et les autres perdent. Dans le cas envisagé, si le tigre gagne temporairement, il va perdre quand même. En effet, sur le radeau, si le tigre tue Patel, il ne survivra pas, car qui pêchera pour le nourrir de poisson ? Ainsi, Patel qui vit selon les conduites propres à la mimesis d'appropriation concurrentielle doit instiller chez le tigre pensant selon des schèmes de dominance, l'idée que lui, Patel, doit être respecté dans son intégrité. Autrement dit, les deux protagonistes se retrouvent sur une île déserte flottante, le radeau, et doivent inventer de toutes pièces une nouvelle culture transitoire à partir d'*a priori* connus et divergents. Par l'adjectif transitoire, on tient à souligner qu'il s'agit d'un mode de vie fondé sur une transition permanente. En effet, les cultures en contact rapproché continuent à générer de nouvelles cultures et des recombinaisons qui déplacent les identités, et qui loin de mener à l'homogène, orientent l'expansion vers des singularités nouvelles. En effet, c'est la participation à la sphère des espaces protégés, religieux, ethniques, nationaux ou autres, qui impose la répétition et l'uniformité. C'est ce qu'affirme Wolfgang Welsch : « For diversity, as traditionally provided in the form of single cultures, does indeed increasingly disappear. Instead, however, a new type of diversity takes shape: the diversity of different cultures and life-forms, each arising from transcultural permeations. » (2003) Le monoculturel n'est plus possible sauf si, comme autrefois en Europe centrale, en Bukowine par exemple, des groupes politiques expulsent des communautés

ou les génocident (Colin 2000). Piscine Patel/Robinson Crusoe rencontre le tigre/Vendredi dans l'instabilité totale, mais sans possibilité de retour à la mère patrie, colonialiste, à laquelle rêvait Robinson. L'immigrant n'est pas similaire au colonisateur, contrairement à ce qu'affirmaient les nationalistes de gauche des années soixante et soixante-dix au Canada et au Québec. Il est orienté vers l'avenir canadien et veut s'hybrider pour que tous les membres de l'agora gagnent à la rencontre. Pour Piscine Patel, il est possible de vivre une vie reposant sur le jeu à somme non nulle, sur des situations *win-win* par l'intermédiaire desquelles se créent des richesses nouvelles, moteur important du vivre ensemble.

Les métaphores du végétal et de l'animal

Dans ce roman, il est intéressant de voir que le transculturel peut rejoindre l'éthologie et aller au-delà du comportement humain, parfois proche du comportement animal de dominance. En effet, les comportements de dominance sont liés au contrôle violent du territoire géographique marqué par l'urine, une situation similaire aux nationalismes qui, eux, marquent le territoire avec le sang des soldats. Certes, cela ne signifie pas que l'inverse est vrai et que toute logique territoriale géographique est nécessairement liée d'abord à des comportements de dominance. Toutefois, il faut comprendre que ce qui fait de l'être humain ce qu'il est, c'est qu'il échappe aux comportements de dominance et qu'il parvient à concurrencer un modèle en fonction de la mimesis d'appropriation dans un rapport souvent inégalitaire, certes, mais plus démocratiquement partagé que dans les comportements de dominance.

Il est symptomatique, de ce point de vue, que les auteurs contemporains fascinés par le transculturel génèrent des symboles ou des métaphores plus animales que végétales comme l'arbre généalogique (l'ethnie) ou la racine (la nation). La logique territoriale traditionnelle repose sur une métaphore

masquant l'exclusion girardienne et le processus victimaire lié à la production de boucs émissaires sur lesquels repose la détermination identitaire statique. En effet, comme le souligne Shapiro (1997), les collectivités se posent en s'opposant. Elles affirment leurs traits différentiels en excluant les autres en fonction du paradigme soi/les autres, synonyme de celui de civilisation/barbarie. Mais les groupes masquent cette production identitaire qui dépend des autres en la présentant comme autogénérée. Pour cela, le récit fondateur, celui d'Adam par exemple, est utile. Adam est né du sol. Ce récit essentialise l'identitaire en le liant au sol et à la métaphore des racines, une dynamique propre aux États-Nations laïcs relisant le récit biblique selon une logique non pas universaliste (être tous fils de Dieu) mais locale. Ainsi, de nos jours, si l'on n'ignore pas la métaphore végétale, on recourt quand même de plus en plus à la métaphore animale, sûrement parce que le transculturel, dans notre monde contemporain, pose des questions différenciant les ordres éthologiques (dominance) et humains (dominance et mimesis d'appropriation). On masque désormais moins les luttes mimétiques sous le « naturel » de la métaphore végétale consensuelle et on explore davantage le conflictuel à domestiquer dans la mise en scène des fonctionnements animaux et humains comme chez Yann Martel. Cette popularité de l'animal s'inscrit plus globalement dans des dynamiques écologiques planétaires complexes échappant au simplisme de la racine statique. D'un point de vue écologique, le patrimoine n'est pas dans le passé ni dans le canon orthodoxe et national, mais dans l'avenir. Il s'invente dans la rencontre avec les autres qui ont une place et un rôle à jouer. C'est l'avenir qu'il faut protéger des prédateurs en échappant à une vision autocentrée pour ouvrir sur la planète entière comme le rappelle Castells : « Solidarity in a globalized world means global solidarity. And it also means inter-generational solidarity. Our planet is our only home, and we would not like the grandchildren of our grandchildren to be homeless. » (13)

Le transculturel a ainsi partie liée aux déplacements symboliques et se nourrit de rencontres mouvantes demandant des adaptations rapides à des contextes où il faut être efficace. Le paresseux, le tigre, le caméléonage généralisé sont des figures douces qui recontextualisent la provocation anthropophagique de Oswald de Andrade. Elles se répandent dans un monde où on ne croit plus en la pureté d'une culture, où toutes les cultures sont vues comme comportant des traits plus ou moins définis, mais déjà multiples, bigarrées, métissées, sans autre origine que le rapport à l'autre dans sa différence comme le rappellent à la fois Frederick Barth (1969) et Emmanuel Lévinas (1961). Dans le contexte où la capitalisation des savoirs est un énorme avantage, il s'agit alors de faire fonctionner efficacement les diverses images de soi (bien différentes des identités enracinées), car elles sont productrices d'avantages différentiels ouvrant sur des promesses de réussites temporaires. Le fond n'est plus uniforme, il est lui-même bigarré.

Transculturation et transculturalité

Voilà qui rappelle une différence importante dans la gestion et l'analyse des rencontres culturelles comme le souligne Mark Millington en commentant le cubain Ortiz (1947) et le mexicain Rama (1982) :

Where Ortiz was concerned with the effects of multiple cultures all being introduced into Cuba more or less simultaneously without an established local culture, Rama is concerned with defined national situations in which there are well-established internal structures and divisions which come into contact with external practices—in other words, a clearly delineated internal/external polarity (Millington 209).

Cette remarque importante rejoint les propos d'Alain Touraine et son expression de la pluralité des modes de modernisation. En

effet, le Cuba d'Ortiz correspond à l'invention des États-Nations dans les Amériques où la culture établie, celle des Autochtones, a été éliminée. Cette situation éloignée d'une culture étatique nationale se rapproche quelque peu d'une mondialisation à inventer culturellement qui multiplie les flux migratoires et les rencontres en tout cas pour certaines classes sociales. Toutefois, ce Cuba diffère de la rencontre entre des immigrants qui doivent s'adapter à une culture déjà établie. De plus, cette culture établie peut se montrer souple comme dans le cas des politiques multiculturelles canadiennes ou plus contraignantes comme pour les fonctionnements centralisateurs français. Il faut ajouter à cela que la mise en commun de différentes cultures minoritaires, multiples face à une culture dominante établie, repose toujours sur des inégalités importantes. Cela est même le cas du Cuba de Ortiz où la culture des esclaves noirs ne bénéficiait d'aucune reconnaissance positive. C'est également ce que souligne l'écrivain cubain contemporain Pedro Juan Gutiérrez dans *Dirty Havana Trilogy*. Il manifeste le pouvoir du stéréotype de la croyance que la vie est un jeu à somme nulle tel qu'il est imposé par les Cubains blancs ou métissés vis-à-vis des Cubains noirs dominés. Il souligne que, dans la société castriste dictatoriale où il n'y a plus d'avenir, le sexe est le seul recours pour manger et aussi pour se sortir du marasme. C'est ce qui permet à un des personnages de Gutiérrez d'affirmer des Cubains noirs : « What they lack in the head, they gain in the prick ». (Gutiérrez 217) Les Noirs cubains sont donc des incultes qui font jouir et qui parviennent ainsi à s'en tirer. On gagne ici et on perd là. Le processus d'attribution contrôlé par ceux qui ont le pouvoir de définir l'identité de l'autre et de la figer s'exprime dans toute sa violence. Il s'enracine dans une construction identitaire qui réduit le dominé à la logique du jeu à somme nulle. Il le transforme en humain incomplet. Voilà qui complexifie ce que dit Ortiz au sujet des rapports interculturels : « Every change of culture, or, as I shall say from now on, every transculturation, is a process in which something is

always given in return for what one receives, a system of give and take ». (Ortiz lviii). Ortiz souligne par la suite qu'il n'y a pas forcément de jeu à somme nulle, c'est-à-dire perte pour l'un et gain pour l'autre, mais un nouveau phénomène original et indépendant. Le tout est de savoir comment profiter le plus de ce nouveau phénomène en fonction de l'obtention de l'objet de désir à atteindre, c'est-à-dire l'émancipation individuelle dans la maîtrise de son environnement, qui permet de s'appartenir de façon plus complète en suivant un processus de déculturation/acculturation/néoculturation.

Le caméléon : du négatif au positif

De nos jours, dans le contexte des flux mondialisés de la société des savoirs, la promesse de mieux-être grâce à l'appartenance se lie à l'art efficace de celui qui est multiculturel, multilingue et multidiscursif, qui peut se faire bigarrure sur un fond bigarré de contacts rapprochés, et cela souvent dans des rencontres intellectuelles, commerciales ou légales multinationales, où les divers groupes et individus en présence partagent des *a priori* de base appris dans des savoirs scientifiques, comptables, légaux et économiques diffusés par les grands agents de la mondialisation : les universités de la planète. C'est bien dans ce contexte que le protagoniste du roman *Self* du montréalais Yann Martel parle d'étudiants anglophones, d'artistes, de ceux qui étaient *cool* et des Québécois francophones et qu'il ajoute : « Je pouvais m'identifier à au moins trois de ces groupes, ce qui faisait de moi plus un caméléon qu'un hybride » (Martel 1996 : 204) Ce serait peut-être plus difficile de « caméléoner » dans un village du nord du Pakistan ou dans des territoires aborigènes du Queensland en Australie.

En tout cas, on retiendra aussi la différence dans la conception du caméléonage tel qu'Alejo Carpentier le présente dans *Le partage des eaux*. Celui-ci est pensé dans le contexte d'une modernité reposant sur des limites et des paradigmes

binaires : « près de l'aspect trompeur d'un caméléon un peu trop branché ». (Carpentier 92) Cette remarque correspond aussi à la conception du caméléon chez Henfil, qu'on peut lire dans l'article « Diário de um Cucaracha » (1983), où le personnage brésilien qui émigre aux États-Unis ne peut maîtriser les codes du pays d'accueil, vit l'exclusion et ressent sa vie comme inauthentique, ce qui le mène à ressentir une forte nostalgie (Da Silva 2007) et à vivre une perte.

Dans ce cas, il n'y a pas d'hybridité positive, car le caméléon est conçu comme trompeur puisqu'il faut avoir une allégeance à un seul discours ou à une seule culture. Le passage est peut-être fascinant, mais il est encore pris dans le dualisme demandant le choix entre l'un et l'autre. Ceci n'est pas le cas dans le monde postmoderne/postcolonial mondialisé où le multiple est valorisé et où il est tout à fait concevable d'explorer les chatoiements de promesses multipliées par des désirs papillonnants qui créent des richesses nouvelles par recontextualisations et métissages. On le voit bien chez Pico Iyer dans *The Global Soul* :

Kazuo Ishiguro, 'Ish', as he is generally known [...] seems in many ways a quintessential global Soul, not quite a part of the Japan he left when he was five and not really a part of England [...] 'Whenever it was convenient for me to become very Japanese, I could become very Japanese', he says, disarmingly. 'And then when I wanted to drop it, I would just become this ordinary Englishman'. (20)

La transculturalité

Pourquoi est-ce que les gens déménagent ? Qu'est-ce qui les fait se déraciner et abandonner tout ce qu'ils ont jamais connu pour le grand inconnu au-delà de l'horizon ? [...] Pourquoi pénétrer dans cette jungle inexplorée où tout est nouveau, étrange et difficile ?

La réponse est la même partout au monde : les gens déménagent dans l'espoir d'une vie meilleure.
(Yann Martel, *L'histoire de pi*, 97)

« Pourquoi est-ce que les gens déménagent », pour reprendre la question de l'épigraphe ? Pour avoir une vie meilleure. Celle-ci passe souvent par la fuite face aux exclusions subies par des personnes qui sont considérées comme « déménageant » dans leur tête, au sens familier du terme, c'est-à-dire qu'elles ne se conforment pas à l'ordre social stéréotypé et à ses convenances. On le voit très bien dans le film intitulé *Ma vie en rose*. C'est l'histoire d'un jeune garçon qui décide de se conduire et de s'habiller comme une fille. À chaque fois qu'il fait face à une réaction négative, il devient encore plus théâtral. Sa mère lui dit qu'il « déménage » complètement. Finalement, rejetée par ses voisins, toute la famille se voit obligée de déménager de peur de contaminer les enfants du voisinage qui trouvent fort agréable de jouer ludiquement de diverses images de soi. Ainsi, se conduire différemment oblige à déménager, comme déménager nécessite de se conduire différemment et apprendre d'autres normes. La rencontre avec les autres ne mène pas à l'uniformité. Bien au contraire. Toute la question, en particulier dans les Amériques où s'affirme, comme l'a souligné Fermín Toro, la légitimité du déplacement, est de savoir comment on gère le conflictuel inhérent aux différences et aux attentes. On peut quitter un espace ne répondant pas aux désirs et en chercher un autre plus accommodant. Dans ce cas, les individus s'inventent en transportant un certain nombre de leurs valeurs, leur *home* (Imbert, Arentsen 2004). Ou bien, ils décident de rester et de négocier en se saisissant des moyens offerts sur place pour gérer les dissensions. Leur voix se fait entendre à travers une série de médias qui obligent les autres, ceux qui sont déjà là et contrôlent les discours, à écouter et à risquer le changement. Les Amériques étant remplies, car les *frontiers*, au sens états-unien du terme comme espace infini, ouvert et vide,

n'existent plus territorialement mais seulement en fonction du savoir, il faut forcer le contact et négocier. La transculturalité s'impose par le rétrécissement planétaire.

Les déplacements géographiques et symboliques nous permettent d'évoquer quelques considérations sur la transculturalité. Elle mène à une relecture et à une recontextualisation des perspectives. D'abord celle de la croyance qu'il y aurait une origine. Croire en une origine, c'est croire en l'unité primordiale d'un monde consensuel édénique qu'il faudrait retrouver et qui définit le groupe dans ses particularités, tandis que les autres sont différents et souvent considérés comme dans l'erreur. Autrement dit, la transculturalité tente d'échapper à la métaphore végétale des mythes fondateurs pour s'intéresser aux rapports sociaux conflictuels, pédagogiques ou séducteurs en fonction de nouvelles métaphores animales bigarrées porteuses d'évidences argumentatives. Elle ouvre sur l'avenir en proposant un présent qui vise à enclencher des relations personnelles comme pratiques institutionnelles, menant à une influence efficace et positive des uns sur les autres (Clifford Geertz 1983). La transculturalité se manifeste comme une promesse. La transculturalité n'est pas liée au constat d'un état de fait au sein d'une culture établie telle qu'elle est liée à un État-Nation projetant une stéréotypie identitaire sur des peuples. Elle est un acte de langage performatif qui mène à créer des relations moins conflictuelles, plus attentives, plus à l'écoute, par l'acte même de penser en fonction de ses dynamiques. Parler de transculturalité, c'est négocier un rapport dialogique en un acte qui, comme lorsqu'on dit « je t'aime », crée une situation bien réelle et nouvelle, dans laquelle les parties concernées sont modifiées par cet acte linguistique. Dans le contexte contemporain, la transculturalité séduit et, dans la séduction, l'important c'est, par delà les situations nouvelles qu'elle permet de développer, de promettre de séduire de nouveau. La transculturalité mêle donc émotion et raison.

Quel est l'objet de désir indiqué par la culture ? C'est la relation même entre les individus, par opposition à d'autres pratiques sociales comme la finance ou le travail, qui ont certes une dimension culturelle, mais qui ont aussi pour but d'échapper en partie aux dynamiques relationnelles, afin de se consacrer à un environnement matériel en partie extérieur aux relations entre individus ou entre groupes. Quel est l'objet d'une dynamique transculturelle ? Il est comparable à celui de la culture, en ce sens qu'elle se consacre aux relations entre individus et entre groupes. Mais elle insiste plus sur la gestion du changement que sur la permanence d'un ordre, donc sur la recomposition du monde dans la reconnaissance des exclusions commises par la domination des mythes des origines comme du progrès. Ainsi, elle est très différente de la conception de la culture qui est ethnicisée, communautarisée et territorialisée. Dans une optique girardienne, la transculturalité vise à domestiquer la violence inhérente aux relations interhumaines. Il semble donc y avoir une ressemblance entre Alain Touraine et René Girard. Toutefois, il n'en est rien. En effet, Touraine part d'un universalisme qui n'est pas celui d'une rationalité substantielle ni d'un système de valeurs préétablies, mais celui du travail constant et jamais achevé du Sujet pour combiner instrumentalité et identité culturelle (1992 : 220) en fonction de différences sociales et historiques. Girard part de l'objet de désir visé par les humains. Quel est cet objet ? Pour les sociétés, il s'agit de définir ce qui est cru extérieur au discours humain, la parole de Dieu ou une conception de l'homme ou de la réalité. Sur cette base « solide » s'engagent les projets de sociétés, religieuse ou laïque, industrielle ou traditionnelle. Ainsi, pour Girard, la relation, c'est-à-dire la culture, n'est pas séparée de la relation instrumentale. La violence se manifeste dans les relations de désirs qui sont toujours des relations triadiques (au moins). En effet, un sujet désire un objet désiré par un autre sujet et tente de se l'approprier en mimant le geste appropriateur du modèle. C'est ce que René Girard

appelle, dans son vocabulaire anthropologique, la mimesis d'appropriation. Dans un monde présenté comme homogène, consensuel ou national, par exemple, cette lutte est masquée par le partage du culturel qui construit les relations dans un canon esthétique-politique (voir le rôle des littératures nationales dans l'invention des États-Nations et dans l'homogénéisation centralisatrice) qui implique que tous seraient traités adéquatement.

Dans notre monde où des millions de gens d'ailleurs se déplacent de plus en plus fréquemment et manifestent une différence marquante comme un accent, une non-maîtrise de la langue communautaire, une couleur de peau inhabituelle, etc., se ravive un savoir concernant la lutte de tous contre tous qui reste cachée sous le partage d'une même culture et de ses métaphores et mythes (Bouchard et Andres 2008). Effectivement, la question qui surgit est de savoir pourquoi l'autre est là. Certes pas pour partager le consensus historique canonique et le point de vue établi lié aux origines communes, ni les structures de l'évidence représentationnelle puisqu'il ne possède pas les mêmes. Il n'est pas là pour répondre à la promesse de protection identitaire que semblent indiquer les évidences communes. L'autre n'est donc pas là pour partager la mimesis, les représentations du fondement du communautaire et de sa différence par rapport à d'autres codes communautaires, car la construction du réel est différente pour cet autre. Dès lors, par sa différence, il révèle qu'il est là pour poser justement le même geste que se cachent les membres de la communauté les uns aux autres, soit celui de la mimesis d'appropriation. C'est le geste de la main tendue par tous pour s'emparer de l'objet de désir et éliminer les autres. La mimesis d'appropriation disparaît toutefois pour les membres d'une communauté sous le partage de la mimesis, c'est-à-dire sous les rituels culturels et linguistiques partagés mais différents de ceux d'autres communautés et menant à croire en la copie collective du réel fondement du consensus social. C'est pour cela, à cause de la peur du geste appropriatif identique que les communautés luttent pour se

démarquer par des processus sémiotiques, comme le souligne Wolfgang Iser sans s'y attarder : « They [people] want to distinguish themselves from one another and know themselves to be well accommodated in a specific identity. » (204) Dans ce contexte de partage d'évidences qui masquent la lutte pour prendre l'objet de désir, il y a excès de visibilité pour ceux dont le maniement des codes et des apparences diverge. Par excès de visibilité, on ne veut pas dire différence marquée, unique, statique, mais différence qui indique une distinction au sens accordé à cette expression par Bateson (1972). Cette différence (l'accent, la couleur de la peau) indique la différence fondamentale d'avec les membres d'une communauté déjà constituée. C'est l'impossibilité de cacher l'identité du geste tendu vers l'objet de désir propre à la mimesis d'appropriation masquée sous la mimesis fondant le communautaire. Ceux qui sont différents risquent donc l'exclusion, mais pas parce qu'ils sont différents. Au contraire, ce risque provient du fait qu'ils sont identiques car ils courent, par le biais du geste mimétique appropriatif, après le même objet désirable que les gens natifs de l'endroit, qu'ils ne peuvent toutefois pas cacher comme les membres du groupe.

Dès lors, pour Girard, contrairement à Alain Touraine, ce n'est pas la différence qui fait problème, mais bien l'identique. Dans notre ère postmoderne/postcoloniale, qui repose sur la légitimation des déplacements, les nouveaux venus révèlent que tous posent le même geste vers l'objet désirable indiqué par le modèle social pragmatique et industriel technologique, par le mode de vie instrumental qui, comme le rituel consommateur, ainsi que le souligne d'ailleurs Beatriz Sarlo (1994), est en soi un élément clé de l'identité culturelle. Comme tous les membres du groupe, ils cherchent par exemple un emploi, qui, comme le dit Richard Desjardins dans une de ses chansons, n'est qu'un but dérivé par rapport à un but premier. En effet, peu de gens cherchent un emploi, ils cherchent de l'argent. Les gens marqués par une différence sont donc des agents permettant une lecture

réflexive du jeu social. Ils le mettent, de ce fait, en péril. Par eux, le signe qui semble fondé sur une base solide, la croyance en un extérieur au discours, fondant la croyance en des relations relativement harmonieuses, sinon « naturelles », reposant sur des partages de clins d'œil immédiats⁴, devient un instrument de réflexion sur le système et les processus qui gouvernent le consensus. Ils montrent que tout code est immotivé et sert à gérer et à contrôler les luttes « internes » pour des parcelles de pouvoir.

Contrairement aux dynamiques culturelles prises dans le dualisme soi/autres, intérieur/extérieur, civilisation/barbarie, enraciné et exacerbé dans les nationalismes territoriaux configurant les postures identitaires d'un individu qui, souvent, ne s'affirme que par un passage obligé par les stéréotypes du groupe permettant de se poser en s'opposant (Imbert 2003), la transculturalité tente de créer des liens qui atténuent les conflits fondés sur le mimétisme du geste identique posé par le modèle et son rival pour obtenir l'objet désiré. La solution vise alors non seulement à reconnaître en l'autre le même travail de construction du sujet qu'en soi, comme le souligne Touraine (1992 : 224), mais aussi à s'engager dans une réflexion sur l'objet de désir et sa production/consommation, pour tenter d'éviter la pénurie, de multiplier les objets de désirs, de faire apprécier une variété de désirs et de donner l'occasion de devenir à la fois modèle et rival. Cette dynamique démocratique et libérale montre que la recomposition du monde est constante, et qu'elle doit se gérer en évitant la pénurie économique, culturelle, réflexive ou autre. C'est pour cela que les petites communautés à niveau de capitalisation de savoir mondial faible (Benessaïh : à paraître) sont constamment obligées de jouer de *strategic acquiescence* ou de transgression intelligente dans leurs tentatives de mettre en place leur programme de recomposition interne. En effet, par leur vision locale, elles ont des points de vue justes et précis sur leurs besoins; cependant, elles sont en situation de pénurie face aux dynamiques mondiales

et aux données accumulées par les organisations transnationales. Comme toute minorité linguistique bilingue, elles doivent notamment mettre en place des programmes orientés contre la violence faite aux femmes (ce qui représente une partie d'un programme *self-sustaining*) tandis que les organisations transnationales visent les programmes de « santé de la reproduction » et de planification des naissances dans un cadre de « développement durable », atteignant le mondial en passant par le local. » En outre, ce n'est qu'avec le temps et la capacité de se développer suffisamment, qu'elles pourront peut-être tirer avantage de leur bidiscursivité stratégique en participant aux rencontres mondiales des organisations non gouvernementales.

Il s'agit alors de comprendre que les gens qui sont différents aident à générer la réflexivité sur la violence sociale masquée par le partage d'une même culture, et que cette réflexivité est positive. C'est ce que montrent, en un certain sens, les séances publiques de dialogues de la Commission Bouchard/Taylor (2008), car elles demandent à chacun des intervenants de moduler sa pensée au-delà des stéréotypes pour que l'interlocuteur comprenne, ne soit pas trop agressé et puisse être intéressé. Alors, la réflexivité amène à contrôler par la rationalité génératrice de changement le fréquent mouvement émotionnel d'exclusion de l'autre qui est présente au départ. La réflexion pousse à créer un monde où tous peuvent avoir accès à la capacité de concurrencer légitimement par l'intermédiaire de la mimesis d'appropriation orientée par la capitalisation du savoir. Cette réflexivité partagée tend à fonder des solidarités nouvelles et des communautés d'intérêts créatrices d'inventivité sociale comme scientifique et culturelle qui, outre les « accommodements raisonnables », repose sur l'interculturel, c'est-à-dire l'importance de la culture francophone donnant une place aux autres cultures, tout en leur demandant d'intégrer le plus possible le domaine linguistico-culturel francophone.

La transculturalité n'est donc pas une utopie égalisante où tous toléreraient leur différence dans la bonne entente

universelle. Elle met en place des fonctionnements qui éveillent de nouveaux désirs dans la réflexion sur la création de solidarités multiples souvent temporaires et en évolution. Elle tente de créer des liens qui atténuent les conflits fondés sur le mimétisme du geste identique posé par le modèle et son rival pour obtenir l'objet désiré. Il s'agit alors de voir que la différence générant la réflexivité sur la violence sociale masquée par le partage d'une même culture peut être positive. Cela permet de contourner les luttes territoriales guerrières ou génocidaires, car celles-ci sont fondées sur un espace limité, une pénurie aggravant les antagonismes, et de ramener l'intérêt vers des concurrences sportives, culturelles et économiques liées à des possibilités d'émancipation future grâce à la capitalisation des savoirs et à l'accès aux déplacements géographiques comme symboliques.

Bibliographie

- Aguinis, Marcos. *El atroz encanto de ser argentinos*. Buenos Aires : Planeta, 2002.
- Andrade, Oswald de. *Anthropophagies*. Paris : Flammarion, 1982 (1^{re} éd. 1928).
- Bahia, Márcio. « Americanidad: Towards the Mapping of a Concept ». *America's Worlds and the World's Americas/Les mondes des Amériques et les Amériques du monde*. (dir.) A. Chanady, G. Handley, P. Imbert. Collection des Amériques/The Americas Series/ Colección de las Américas. Ottawa : Legas/Université d'Ottawa, 2006. p. 23-33.
- Barth, Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/London : Universitetsforlaget/Allen & Unwin, 1969.
- Bateson Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York : Ballantine
- Benessaïeh, Afef. *Speaking in Northern Tongues? Southern Views on Global Society?* (A paraître).
- Bhabha, Homi. « Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse ». *October*. 28, (Spring 1984) : 125-133.

- Bissoondath, Neil. *Le marché aux illusions*. Montréal : Boréal, 1995.
- Bissoondath, Neil. « Les dangers du multiculturalisme ». *Elle Québec*. Mai 2005 : 118.
- Borduas, Paul-Émile. *Refus global et projections libérantes*. Montréal : Parti pris, 1977 (1^{re} publication 1948).
- Cadet, Jean-Robert. *Restavec : enfant esclave en Haïti*. Paris : Seuil, 2002.
- Carpentier, Alejo. *Le partage des eaux*. Paris : Folio, 1956.
- Castells, Manuel. *Information Technology, Globalization and Social Development*. Lausanne : United Nations Research Institute for Social Development, 1999.
- Choquette, Robert. *Les Velder* (préface d'André Maurois). Montréal : Valiquette, 1941.
- Colin, Amy. *Im Gegenlicht des Todes : Poetik der jüdischen Identität in der multikulturellen Bukowina*. München : Fink Verlag, 2000.
- Da Silva, Nilce e Patricia Claudia da Costa Fridman. « Diário de um Cucaracha : o estigma da lusofonia retratada na literatura brasileira de Henfil ». *Análise Social* (Universidade de Lisboa). 184, 3 Trimestre 2007. p. 719-732.
- García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*. Buenos Aires : Paidós, 1999.
- Geertz, Clifford. *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York : Basic Books, 1983.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, 1978.
- Gutiérrez, Pedro Juan. *Dirty Havana Trilogy*. New York : Farrar, Strauss and Giroux, 2001.
- Henfil. *Diário de um Cucaracha*. Rio de Janeiro : Editora Record, 1983.
- Highway, Tomson. *Comparing Mythologies*. Ottawa : University of Ottawa Press, 2003.
- Imbert, Patrick. « Cartografía, dualismo y exclusión ». www.ensayistas.uy.org, 2003.
- _____. *Trajectoires culturelles transaméricaines*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2004.

-
- « Le stéréotype de la croyance que la vie est un jeu à somme nulle et sa remise en question au Brésil, au Canada et dans les Amériques ». *Brasil/Canadá : visões, paisagens e perspectivas do ártico ao antártico*. (Ed.) Abecan/Furg. Brésil : Rio Grande do Sul, 2006. p. 147-162.
-
- « Destino Manifesto ». *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas* (Zila Bernd, org.). Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul et Tomo editorial, 2007. p. 178-184.
- Imbert, Patrick et Maria Fernanda Arentsen. « Las dinámicas postmodernas/postcoloniales y las culturas locales en Canadá, México, Estados Unidos y América Latina ». www.ensayistas.uy.org, 2004.
- Iyer, Pico. *The Global Soul*. New York : Vintage, 2001.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : Chicago University Press, 1968.
- Kymlicka, Will. *La voie canadienne*. Montréal : Boréal, 2003.
- La Presse*. Montréal. Le mardi 21 décembre 2004, p. 1. Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye : Nijhoff, 1961.
- Lévy, Jacob T. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- Manifeste d'annexion* (1849), sans éditeur.
- Mann, Horace. *The Republic and the School*. New York : Columbia University Press, 1957.
- Martel, Yann. *Self*. Toronto : Knopf, 1996. (Éditions en français : Montréal : XYZ, 1994 ; Montréal : Boréal, 1998).
- Martel, Yann. *The Life of Pi*. Toronto : Vintage, 2002.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2000.
- Millington, Mark. « Transculturation: Taking Stock ». *Transculturation: Cities, Spaces and Architectures in Latin America*. (Eds.) F. Hernandez, M. Millington and I. Borden. Amsterdam : Rodopi, 2005. p. 204-233.

- Mondelet, Charles. *L'éducation élémentaire et pratique*. Montréal : John James Williams, 1841.
- Moss, Pamela. « Embeddedness in Practice, Numbers in Context : The Politics of Knowing and Doing ». *The Professional Geographer*. 47.4, (1995) : 442-449.
- Ortiz, Fernando. *Counterpoint: Tobacco and Sugar*. New York : Knopf, 1947.
- Polanyi, Michael. *The Tacit Dimension*. New York : Anchor Books, 1967.
- Rama, Angel. *Transculturación narrativa en América latina*. México : siglo XXI, 1982.
- Rockland, Michael Aaron. *Sarmiento's Travels in the United States in 1847*. Princeton : Princeton University Press, 1970.
- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires : Ariel, 1994.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Paris : Stock, 1934.
- Searle, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London : Cambridge University Press, 1969.
- Taylor, Diana. « Hemispheric Americas: Performing the Claim ». International Colloquium: *Canada and the Americas: Multidisciplinary Perspectives on Transculturality*. Glendon College, Toronto. April 24-25, 2008.
- Toro, Fermín. « Europa y América ». *La doctrina conservadora*. Caracas : Ediciones Conmemorativas del Sesquicentenario de la Independencia, 1960, (1^{re} éd. 1839).
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris : Fayard, 1992.
- Touraine, Alain. *Un nouveau paradigme*. Paris : Fayard, 2005.
- Welsch, Wolfgang. « Transculturality: the Puzzling Form of Cultures Today ». *Spaces of Culture: City, Nation, World*. (Ed.) Mike Featherstone and Scott Lash. London : Sage, 1999. p. 194-213.

Notes

- ¹ On peut établir un lien entre ceci et les notions présentées par Michael Polanyi dans *The Tacit Dimension*, New York, Anchor Book, 1967. Pour Polanyi, la réalité ne peut jamais être perçue selon un point de vue positiviste parce qu'elle a la capacité de "manifesting itself in yet unthought ways in the future" (p. 32).
- ² En ce sens, la réflexivité englobe des processus plus généraux que la définition de Pamela Moss (« Embeddedness in Practice, Numbers in Context : The Politics of Knowing and Doing », *The Professional Geographer*, 47.4 (1995): 442-449.) qui considère que la réflexivité « permits us to position our own involvement in the production of knowledge, in the practice of science, in the politics of knowing and doing ». Sa définition s'applique surtout aux rapports entre observateurs savants et groupes ou individus sujets d'une enquête.
- ³ Il est défini par Alain Touraine dans *Critique de la modernité* (Paris, Fayard, 1992, p. 325) comme un rapport indirect toujours décalé de l'individu à lui-même à travers l'autre dans la résistance à l'oppression.
- ⁴ Voir l'analyse de la *picardia*, de la *viveza criolla*, de l'ironie faite au dépend de quelqu'un qui, par exemple, n'est pas de Buenos Aires (civilisée) mais de l'arrière-pays (barbare) faite par Marcos Aguinis dans *El atroz encanto de ser argentinos*, Buenos Aires, Planeta, 2002, p. 79-99.

IV

Moving Through Space and Being Moved Emotionally: Embodied Experience of Transculture¹

JULIE-ANNE BOUDREAU

I heard Rubén Martínez read a poem once at Self Help Graphic & Art in East L.A. He was standing on stage, reading from his laptop at a very fast pace in order to convey the speedy rhythm of his travels. He was propelling the audience from L.A to Mexico City, back and forth like a ping pong ball. The performance left me with a sense of thrill. So many air miles were accumulated; life was depicted as constant exaltation. That life of speed and mobility, however, came across as much more painful in another of Martínez's poem entitled "*La distancia*" (Martínez 1992: 76–7):

Querida Y:

Last night was not a second;
that millennium with you is now my life.
I will remember you often . . .
As I write this, I sit
in yet another airport lobby,

waiting. The smog hangs
 over the tarmac and the pall
 bearers lift the city up.
 I imagine the name
 of the airline changes and that
 I am on my way home.
 Or to Paris.
 Or to any impossible city like that.
 Our tropical sea still lies
 thousands of miles away (and such
 a treacherous road!), while
 a few hundred miles south,
 they wait at the border,
 readying to battle the dust
 and come north.
 I dream of walking south
 to meet them, convince them
 to return home and dream
 away the war
 (and then live the dream).
 I envision the wind before
 a deluge in El Salvador—
 that terrifying liberation.
 For now, I leave the north
 to arrive in the north.
 And you, of course, are leaving
 the south to arrive . . .
 Y, why are we always leaving
 to arrive nowhere?

Te recuerda,

R

Distance, he writes, is also about longing; it slows time between encounters with loved ones. Distance, moreover,

is about bodily pain on the “treacherous road” of migration between the south and the north; it is about hope, fear and will. Yet, conquering distance is an irresistible magnet: despite fear, longing, and pain, migrants migrate, and airport lobbies are always busy.

Indeed, mobility is a central defining character of globalization. People travel faster and more often. Migration flows are substantial, often times pendular rather than linear. Daily commutes occur on longer distances (often between cities). These multiple exchanges and encounters bring about cultural intermingling and multiple identities. Transculture is constructed through these exchanges. As I understand it, the prefix “trans” signifies traversing, going through. In contrast to the traditional concept of culture as a delimited and unified block of social homogenization, transculture emphasizes instead webs of relations; it sheds light on connections and transitions (Welsch 1999). This is why zooming in on the experience of mobility gives us a sense of how encountering new landscapes, new modes of behaviour and new values participate in constructing hybrid identities and politicized subjects.

As Martínez expresses, two types of flows generate transcultural moments: 1) bodies in traveling, migrating, and commuting spaces, and 2) affective flows generating intense emotions. This paper first discusses the relation between these two types of flows in order to reflect on the individual *lived experience of transcultural processes*. What does it mean to be mobile? How does it feel? Evolving in transcultural spaces can be thrilling, liberating or even painful. In the second part, the paper dwells on the *political consequences* of life in transcultural spaces. The focus here is twofold. First, with the help of ethnographic work with domestic workers in Los Angeles, I ask how people may transform the experience of mobility and its related emotions into progressive politics. Second, through a brief analysis of the globalized fear of terrorism, I look at how these mobility-induced emotions are manipulated. In

conclusion, the paper warns that transcultural creativity is unevenly distributed.

A) THE EXPERIENCE OF LIVING TRANSCULTURAL
MOMENTS: MOBILY AND AFFECT

Eso fue horrible para mí. Yo decía : « ¿Qué pasó? ¿Se me perdió? » Y yo llamaba a la [...]. « ¿Qué se hizo? » « Está en el otro lado. Es que no puedo pasar? ¡Ay! Dios mío. »

Me decían, tienes que, me notaban los nombres de las calles, dicen : « Te vas a hacer aquí cuando pase este calle, y jalas al timbre, y se va a parar y te bajas ».

Cierra la puerta y uno se queda a veces ¡AY! Y uno se queda ahí. ¿Qué es esto? Entonces ellos son groseros. Hay unos que son groseros.

Yo quería regresarme. ¡Regresar!

Cuando te pones shorts, oh my god! Y yo, me acostumbraba a poner shorts; porque así es! Como se dice : la cultura americana, así es. [...] Yo me siento más como ellos, como la cultura blanca, que son más tranquillos, más buena onda.

Laura² expresses fear and stress as she narrates how she crossed the US-Mexico border; Pia explains how she gathered the courage to start riding the bus in L.A.; Angelina tells how daily commutes are filled with frustrations; Maria remembers how she viscerally wanted to go back to Costa Rica as she first arrived to L.A.; Julia joyfully explains how she feels liberated from Mexican gendered norms when she wears shorts to jog on L.A. streets. These snapshots partly reveal the emotional texture of mobility. They speak of how it feels to move around, from intense fear to minor frustrations and exasperation, from extreme fatigue to fulfilling liberation, from suspicion to the feeling of being overwhelmed, from a feeling of membership to solitude and nostalgia.

Mobility generates emotions because it imposes numerous tasks on individuals. When moving around, one has to constantly negotiate newness. Cognitively, this means that moving involves categorizing information, making choices of itineraries, observing how it works in a new environment. Emotionally, negotiating newness means discovering the Other, being surprised by difference, managing uncertainty, fear or discomfort, its intriguing drive. Morally, negotiating newness involves openness to difference.

Mobility also entails developing skills: learning how the bus lines work, how to drive a car, how to behave on airplanes, how to buy tickets, and so on. Beyond these “expert skills,” mobility requires kinesthetic and social skills. One needs to learn how to read various landscapes and to orient oneself in new spaces. One also has to learn behavioural codes in unknown spaces. Should one push to get on the train or wait in line? Is it considered polite to look at someone in the eyes? Is it acceptable to wear shorts on the streets? Similarly, moving around requires learning how to avoid dangers in new environments (becoming streetwise).

Moving around, obviously, also entails enduring physical fatigue and absorbing sensual stimuli (heat/cold, odours, rubbing shoulders, thirst, noise, dust, etc.), while managing complex schedules and family logistics. It also prompts reflections, locating oneself in terms of identity and group membership (finding psychological benchmarks). By comparing how people are and behave in a new environment, one is repositioning one’s identity. Do I want to be part of this group (and wear shorts, for instance), or do I prefer to reject certain forms of behaviour? Finally, mobility means that one has to find ways to cope with the absence of loved ones, particularly when one is moving often and on longer distances.

These are complex tasks straining the mobile individual. They are entangled with emotions. Because they involve adjusting, learning, building self-confidence, these tasks

influence how individuals construct their identity and act socially and politically. They participate in what cultural studies call “processes of hybridization.” I find it more useful to speak more humbly of transcultural moments: “transcultural”, because the argument is that the accumulation of such sociospatial experience through mobility shapes individual identities, and “moments”, because the focus here is on fleeting and seemingly banal interactions generated as people move around (at all scales, from the daily commute to international migrations). Transcultural moments are steps in the constantly evolving construction of identities through sociospatial interactions.

Moving around, therefore, is painful, but also addictive. As Pia recalls of her first trip back to Mexico after migration to L.A.:

Entonces yo como a los 15 días, yo estaba que me quería ir, ya se había acostumbrado a levantarme y a trabajar la rutina del día y de andar movida. Y allá, pues en un pueblo no es lo mismo. Se levanta uno y todo, pero no es lo mismo que trabajar con una responsabilidad.

Pia expresses here how she quickly got accustomed to being mobile in L.A., and how she missed that rhythm and the sense of autonomy it provided her as she went back to her rural Mexican village. According to Melucci (1997), one of the greatest difficulties of living in a globalized world is learning how to reconcile internal individual rhythms with social rhythms. There is social time: regulated, increasingly rapid, predictable and linear (before, now and after). And there is internal time, which is multiple and discontinuous, multidirectional and reversible (events can be rehashed multiple times in dreams). From one moment to the other, one can perceive time differently. One can also immobilize time (shutting off from the external flow of events). For instance, when I asked Pia what she did while riding the bus, she responded:

Me gusta inventar, como que están los carros, invento movimientos que están en la calle. Siempre uno tiene la curiosidad, de que pues, ver personas que van a veces con los niños, va inventando uno. Por ejemplo, uno para y ve la Iglesia, y pues el domingo fui a misa o voy a ir a misa.

In this passage, Pia explains how she reconciles social time with her internal psychological space, using imagination and visualization, creating fictional interactions that may affect whether she decides to go to church the following Sunday. By using her imagination, she is able to cope with her fear of riding the bus and to locate herself psychologically in the flow of events. She has found ways to emotionally manage her mobility, for despite its difficulties, she would not want to cease it. Talking about how she felt migration was an act of self-affirmation, she ascribes to mobility a central role in how she constructed herself:

Después cuesta la ignorancia, y pues como lo acostumbraron a uno, como lo enseñaron a uno la educación que no le dieron, no me permite hacer todo eso ¿Verdad? Entonces ya me dijo [...] « y yo vendí los cuartos que yo tenía, los que yo tenía [...] yo reuní dinero y le dejé a ella para que les diera a comer a los niños. Y un poquito para venir conmigo en el camino.

Again and again, the women we interviewed expressed how mobility was important to their emotional well-being. Angelina, for example, explained how being on the move enabled her to emotionally cope with the absence of loved ones after her migration to L.A.:

Entonces, todos iban a trabajar, y me quedaba, porque como que todavía no sabía andar en las calles, salía y sentí que

*iba a perderme, entonces me quedaba todo el día solita.
Y de ahí venía la nostalgia, porque cuando uno no está
ocupado, empieza a pensar en la familia, los hermanos, en
los momentos felices y todo eso, entonces se pone nostálgico.*

In the next section, I ask whether emotional well-being through practices of mobility can yield potential for progressive politics. So far, I have taken mobility as a practice and focused on how individuals feel while physically moving around. Let us now shift the lens from bodies travelling, migrating or commuting in space to the affective flows passing through these bodies. Affect, as Anderson suggests, is a “transpersonal capacity” (Anderson 2006: 735, emphasis original). Unlike feelings which are embodied, affects are theorized as flowing between and through bodies. Influenced by the work of Deleuze and Guattari (1994), this literature states that “when you affect something, you are at the same time opening yourself up to being affected in turn” (Massumi, 2002: 212). The analytical focus is not on feeling individuals, but on the energy flowing as individuals enter in relation with one another and with objects. Anderson explains: “To think through affect we must untie it from a subject or object and instead attune to how affects inhabit the passage between contexts through various processes of translocal movement.” (Anderson 2006: 736). In this perspective, when someone feels fear, for instance, she is in fact feeling the passage of affect through her body. An emotion would be a way to describe such embodied feelings.

This theoretical perspective sheds light on the fact that transcultural moments are indeed generated by encounters between mobile individuals who move through space and reflect consciously on what to do, what it means for their identity, how it feels to encounter newness, but further, transcultural moments emerge from the affective energy flowing through these sociospatial interactions. Individuals unconsciously capture these affective flows, and this modifies how they feel,

their ability to act and the shape of their identity at a specific moment.

Let me illustrate this with an example from field observations on the bus in L.A. It is early morning commute; the bus goes westbound, driving many women to work in Beverly Hills and Westwood. We are exiting downtown, entering Koreatown on Wilshire Boulevard. It is impossible to advance farther. The street is blocked by young (and less young) Korean-looking people marching with Korean flags. They poured out from various cafés as the football match won by Korea ended. Cars with flags also drive around honking. The bus is immobilized. From complete silence a few minutes ago, passengers begin to talk in small groups. We hear laughter as strangers begin to sympathize with one another. Most of the passengers are of Latino origin. They do not necessarily feel joyful because Korea won a match, but they unconsciously capture the joyful energy pouring out onto the street, and transpose it inside the bus. They could empathize with the people outside. They could perfectly visualize themselves blocking the street out of joy had a Latin American country won a match. This is a fleeting transcultural moment. Will the passengers on the bus remember it consciously even just a week later? Probably not. Yet, that experience of transcultural exchange cumulates with previous ones and influences their capacity to live transculturally.

B) PAIN AND LIBERATION: PROGRESSIVE POLITICS OR THE MANIPULATION OF FEAR

High mobility chains the women we met in Los Angeles. It eats up their time, drains them physically, costs money, and produces anxiety and frustrations. This was at the core of the famous battles of the Bus Riders Union (BRU), aiming to render the experience of riding a bus less difficult to the transit-dependents. At the end of the 1990s, bus stops across

the city showcased ads saying “*No somos sardinas*” as part of the campaign by the BRU.

Yet, high mobility also empowers these women. Many of them dislike their houses, as Laura described: “*Nos encontramos ratos, cucarachas, la rate enorme pasando caminando por el pasillo.*” They feel trapped in them, unable to get out.

The women we encountered on buses often spoke of their home situation in comparison with that of their employers, as they often worked in other people’s house. In one conversation, for example, a woman spoke of how her female employer managed house chores and how she spoke to her husband. This domestic worker then complained about her own husband who stays home and does not understand that she is tired and would need help in the house. She commented on how her own husband did not accept that she spoke to him the way her female employer spoke to hers. On buses, conversations revolve much around information exchange: where to get access to health care or other resources, where to buy good food products or send money back home; but also on stories of migration, on the cost of living, on the fear of being deported, on abuse by their bosses or by the police, and so on.

In all of those examples, women can construct political subjectivities; they build a critical consciousness. Laura told us many stories heard on the bus where women were not paid for cleanings they had done, or similar forms of injustices. “*Eso es una explotación,*” she concludes. The fact that they have to constantly struggle to get by is acutely perceived as unjust, particularly in comparison to the “easy life” they attribute to their employers.

Voyage and migrancy, Clifford or Bhabha would tell us, create fluid forms of subjectivities because the freshly-arrived experiences disruptions, which in turn provide her with a critical eye (Clifford, 1988; Bhabha 1994). Moving around makes you aware of other people’s suffering, while providing tools to express your own pain. Wilkinson (2005) insists that

suffering has the particularly difficult characteristic of being impossible to describe, in other words, “unshareable”. One can feel empathetic to another person’s suffering, but can never know this person’s total experience. While it is analytically impossible to describe suffering, this very dilemma serves as a “force of innovation” because it compels people to fight suffering even if it cannot be fully grasped on a cognitive level (Wilkinson 2005). In other words, the witnessing of people in suffering, whether through television images or by moving around, would cultivate the moral duty to act in order to alleviate this suffering.

In order to illustrate this argument, Wilkinson refutes various proposals stating that the repeated and accelerated presentation of human suffering in the media numbs people and makes them indifferent. For Wilkinson, to the contrary, learning about the pain of others brings about compassion. He writes:

I have sought to highlight the historical peculiarity of cultural circumstances in which we accept without question that the spectacle of human misery *should* move us to pity, and that on this basis, we *ought* to take moral responsibility for the needs of strangers in faraway lands. (Wilkinson 2005: 156, emphasis original)

The “peculiarity of cultural circumstances” mentioned by Wilkinson could be described as the “acceleration of pace [which] increases the number of such shocks and surprises” (Connolly 2000: 610). In an essay discussing Virilio’s reflections on speed (1986), Connolly argues that

[...] the contemporary accentuation of tempo in interterritorial communications, entertainment, tourism, trade, and population migration exposes numerous settled constituencies to the historical basis of what they are and

the comparative contestability of faiths and identities they have taken to be universal or incontestable. [...] the acceleration of accidents and surprise, listed by Virilio as effects of speed, can also function over time to disrupt closed models of nature, truth, and morality into which people so readily become encapsulated [...] (Connolly 2000: 597–8)

Being exposed to various situations, in sum, tends to favour what Wilkinson calls a “moral duty”, what Connolly designate as “cosmopolitanism”, or what I refer to as transcultural competence. At the core of these reflections is the idea that this urge to enter into contact with the feelings of others is not a universal characteristic of humanity, as Kant suggested. Connolly argues instead that what drives transcultural competence are a set of “regulative ideas” or “idea-feelings” that are consolidated into ethical sensibility. They tend to become real for people, but “there is no cosmic guarantee that it must be there in everyone” (Connolly 2000: 612). Yet, I would add, moving around and being exposed to the feelings of strangers inspires people to critically analyse who they are in relation to others, coming to term with their “comparative contestability” and “exploring creative lines of connection to other orientations” (Connolly 2000: 611).

Our ethnographic data constantly shows how women compared their situation and feelings with that of others they encountered on the bus and at the workplace. Not only are these acts of comparison often resulting in framing their situation as unjust, but many of these women began to engage politically. Canvassing for a neighbourhood organization, acting as health promoters, or participating in the big marches against immigration reform in 2006, are all examples of political engagement. In many ways, mobility-induced emotions have political consequences because they participate in the formation of political subjectivities.

If we look at those emotions at a larger scale, the globalized fear of terrorism condenses similar mobility-induced emotions crystallized here as the fear of the Other. It is mostly at a macro scale that mobility-induced emotions are studied. In the aftermath of the events of September 11, 2001, the political ramifications of fear, insecurity and anxiety have been treated in numerous books. Among others, Robin (2004) focuses on political philosophy, while Stearns (2006) takes a more sociological approach to how fear is being manipulated. We are used to thinking of the manipulation of fear by the media, the State, advertising companies, and religious leaders, etc. (see Klein 2008, for an example). The mechanisms through which fear is actually manipulated is however less studied.

Massumi (2006) offers an explanation based on the theory of affect described above. Exploring how the color-coded terrorist alert system works in the United States, he argues that because of its vagueness, such a system does not aim at people's cognitive abilities. Instead, an orange level alert aims at irritating people's bodies. Indeed, when the U.S. government imposes a higher level of security checks as the color-coded alert levels change, it never reveals the origins of the potential threat. A change of color remains intentionally opaque to people's rational understanding of the threat. Instead, the closer the alert level is to red, the more intense people's fear will become. Bodies react to these signs as they are attuned to the "affective modulation" designed by the U.S. government. The government knows people will react affectively to these alerts, yet they cannot predict how each person will act in response to the feeling of fear they are experimenting. Such a modulated system of manipulation, concludes Massumi, indicates that political strategists are able to work with affect and perceptive systems. They are willing to accept that by irritating bodies, rather than addressing people's rational understanding, they cannot predict where people's affective reactions will bring them. They know people will feel afraid, but they do not know how each

individual will manage this feeling. Will they be paralyzed? Will they panic? Will they obey? Will they act indifferent?

This uncertainty indicates that in order to analytically understand the political consequences of mobility-induced emotions, it remains important to observe how globalized fears are experienced individually. The analytical focus on the embodied experience of fear reveals that the political reaction to anxiety generated by globalized events is both repressive and impulsive. There is no doubt, U.S. anti-terrorist measures are curtailing civil liberties, restricting mobility, and stigmatizing the Other. These measures are operating mainly in the mode of repression. In addition, if we observe closely the scale of individual experience, such global events also serve as forces of impulsion. Let us use an example described by Robin (2003) in order to illustrate this point:

In early November 2001, while traveling to Los Angeles for an academic conference, I happened to take the shuttle train from Penn Station in New York City, where I live, to Newark Airport. It was about 3:30 on a weekday afternoon, and the train was crowded with commuters. After I found my seat, I noticed a man two rows in front of me, wearing a turban, sitting alone. For the next ten minutes, crowds of people streamed into the car. When the train finally pulled out of the station, every seat was taken—except for the one next to the man with the turban. At the Newark stop, he got up to go, and for the first time, I saw his face. He had a full beard and was sporting dark, almost aviator-style glasses. He was wearing gray dress pants, a plaid jacket, a sweater vest, and a tie. Smack in the middle of his left jacket lapel was a large button with letters curving around the top, spelling out “I am an American Sikh.” Underneath the caption flew an American flag, and underneath the flag, “God Bless America.” (Robin, 2003: 47)

In this transcultural moment, a man was compelled to make a political statement by wearing a button. He was more than compelled: he was coerced, without the direct repressive force of the police, but nevertheless coerced. He felt the urge to make this statement in order to alleviate the fear he was inciting in people on the train. Here, the encounter with the Other is dramatically transformed as globalized fears related to a world event affect people's social and bodily ability to relate. In the train, people around that man felt fear and disgust through their body, to the point that they refused to sit next to him. That man, in return, felt the intense pain and threat of being the focus of such globalized affective flows, as if his body was carrying the stigma of a world event. It is this pain that was the impulse to wear the button. This example underscores the importance of analysing the political consequences of transcultural exchanges simultaneously at the global and bodily scales. As International Relations teach us, power relations shape these transcultural exchanges. Yet, to fully understand the constraints and opportunities emerging out of these exchanges, it is also important to recognize the affective flows and feelings experienced by individuals in these transcultural moments.

Conclusion

The "American Sikh" described in Robin's example is strikingly more *transculturally competent* than the other passengers on the train who refused to sit next to him. He was able to manage his own fear and pain by making a political statement, while other passengers could not transform their feelings of fear and disgust into a creative exchange with the man. The following concluding remarks are intended as a reflection on the uneven distribution of transcultural competence. As people become more and more mobile, and as the world becomes more and more globalized, transcultural moments are exponentially multiplied. Perhaps, and this is the main message I would like

to convey in this paper, it is time to work on a more equal distribution of transcultural competence.

The notion of transcultural competence is inspired by Welsch's idea of "transcultural effectiveness" (2002). In discussing the strong magnetism exerted by Japanese art, Welsch argues that the power of great work is derived from the fact that they are able to move people of all cultural background. Some pieces of art exert a strong attraction on people that are not familiar with the cultural context in which the piece was created. Welsch explains:

As distant as those works or conceptions may be in time and space, we yet feel, strangely enough, that it is we who are at stake here. Irresistible fascination is the outset. We sense a radiation emanating from these objects: though not made for us, they seem to approach us, to address us, we are strongly attracted and even fascinated by them. They appear to bear a promise—one, perhaps, of unexpected insight or of future enrichment. In any case a promise we should respond to. They seem to bear potentials able to improve and enlarge our sensitivity, our comprehension and perhaps even our way of being. (Welsch 2002)

Such works of art, he concludes, are transculturally effective. Could we transpose this notion to people? Some people are more effective in relating to others despite distances in time and space (across cultural contexts). Welsch identifies "attraction" as the main mechanism for transcultural effectiveness, which means that one feels compelled because one can recognise oneself in the object of attraction. In order to speak to people across time and cultures, an object must be attractive: it must transmit affective flows (a "radiation") that people can sense in their bodies.

In order to transpose this idea to people, it seems more appropriate to speak of sensitivity rather than attraction.

Indeed, it seems ludicrous to posit that some people are more culturally attractive than others. Yet, it might be useful to recognize that some people are more sensitive than others to the affective flows present in transcultural encounters. In many ways, this sensitivity results from experience. The more one experiences transcultural moments, the more one becomes transculturally competent. As the domestic workers we followed in Los Angeles learn how to move around the city, they become more and more skilled in managing the emotions generated by mobility. Experience also brings them to transform their attitude towards astringing commutes: from suffering they often come to be creative with their commutes. They seize opportunities for learning, gathering information, developing friendships, politically mobilizing, etc.

In sum, I have argued here that it is important to analyze the political consequences of transcultural exchanges at the scale of globalized power relations and individual embodied experience. We know that globalized emotions such as the fear of terrorism (which is in fact a fear of the Other) are shaped by power relations. One of the common tools used by governments to increase their power over their designated enemy is the manipulation of fear. If we look closely at how governments manipulate fear (following Massumi's analysis), it becomes clear that they do so by mobilizing affective flows more than by addressing people's rational abilities. This suggests that understanding conflicts in transcultural exchanges requires attention to affect, and particularly to the individual experience of feeling affective flows traversing their bodies.

Some people are more competent than others in managing the feelings generated by encounters with the Other. Transcultural competence could thus be defined as the ability to make the most out of transcultural moments. This ability results from the development of a sensitivity to affective flows gained through the cumulative experience of transcultural exchanges. Connolly (2000) has called this the development

of “idea-feelings”, which regulates interactions with the Other. Whether at the global or bodily scale, transcultural exchanges can be painful and conflictual, but also creative and liberating. This is most visible when we look at how individuals manage the emotions experienced as they move around and live transcultural moments. Such moments appear when people experiment fleeting exchanges across differences (oftentimes as they move around), and when they are able to seize the energy liberated by affective flows. The example of domestic workers in Los Angeles illustrates how transcultural moments participate in the formation of political subjectivity and can generate pain, frustration, joy and liberation.

Transcultural moments intrinsically involve feelings and affects. They cannot be reduced to a superficial celebration of ethnic diversity. Being transculturally competent means much more than being able to impress friends with knowledge about various cultures and travels. Transcultural competence is not a matter of class (although transcultural arrogance is), but a matter of emotional experience. And experience is gained largely through mobility.

In closing, it is worth noting that some people may be incredibly transculturally arrogant, showcasing how they have witnessed “a Korean at a croissanterie ma[king] an iced cappuccino for a young Japanese boy surrounded by the East Wind snack bar and Panda Express, Fajita Flats and the Hana Grill. [... then waking up in] acupuncture-loving Santa Barbara” (Iyer 2000: 27), but they simply swirl around without *feeling* transcultural exchanges. Let me use again Rubén Martínez’s words to warn against such superficial fascination. He questions the hipness of superficial diversity:

I once lived in Mexico City, although I’m not sure.
I know I had an apartment on street [sic] called
Avenida Veracruz, in a middle-class neighbourhood
called Colonia Condesa. [...] Condesa looks a lot like

a neighbourhood in another city I also think I once lived in, the Silver Lake district of Los Angeles. [...] In either Condesa or Silver Lake, it's easy to have sex with someone of a different skin color. In both places there are a lot of people in various shades of brown in addition to the whites, as well as Asians and blacks. [...] Part of me very much wants to belong to Condesa or Silver Lake or both. They're undeniably sexy. But I'm not sure either place is substantial. Sometimes I get the feeling this paradisiacal tableau has been imagined into being by the middle class. (Martínez, 1998)

Martínez is right, such mixing is exciting but not necessarily transcultural, for transcultural spaces emerge out of shared moments of emotions, not out of the juxtaposition of ethnic attributes.

Cited References

- Anderson, Ben. "Becoming and being hopeful: toward a theory of affect" in *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 24: 733–752, 2006.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Connolly, William E. "Speed, Concentric Cultures, and Cosmopolitanism" in *Political Theory*. Vol. 28(5): 596–618, 2000.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *What is Philosophy?*. London: Verso, 1994.
- Iyer, Pico. *The Global Soul: Jet Lag, Shopping Malls, and the Search for Home*. New York: Vintage, 2000.
- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Toronto: Knopf Canada, 2008.

- Martínez, Rubén. *The Other Side: Notes from the New L.A., Mexico City, and Beyond*. London: Verso, 1992.
- Martínez, Rubén. "In prosperous Mexico City and L.A. races fuse but class divisions remain" in *Jinn Magazine*, www.pacificnews.org/jinn/, August 3, 1998.
- Massumi, Brian. "Navigating movements" in M. Zournazi (ed.). *Hope: New Philosophies for Change*. Annandale, Queensland: Pluto Press, 2002.
- Massumi, Brian. "Peur, dit le spectre" in *Multitudes*. Vol. 23(winter): 135–152, 2006.
- Melucci, Alberto. "Rythmes internes et rythmes sociaux dans un monde planétaire" in *Nouvelles pratiques sociales*. Vol. 10(2): 195–202, 1997.
- Robin, Corey. "Fear, American Style: Civil Liberty After 9/11" in Stanley Aronowitz and Heather Gautney (eds.). *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century World Order*. New York: Basic Books, 2003.
- Robin, Corey. *Fear: History of a Political Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Stearns, Peter N. *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*. London: Routledge, 2006.
- Virilio, Paul. *Speed and Politics*. New York: Semiotexte, 1986.
- Welsch, Wolfgang. "Transculturality—the Puzzling Form of Cultures Today" in Mike Featherstone and Scott Lash (eds.). *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage, 1999.
- Welsch, Wolfgang. "Rethinking identity in the age of globalization—a transcultural perspective" in *Aesthetics and Art Science*. No. 1: 85–94, 2002.
- Wilkinson, Iain. *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity, 2005.

Notes

- ¹ I am most grateful to Nathalie Boucher and Marilena Liguori, with whom I conducted fieldwork in Los Angeles and spent many hours analysing our data, with the help of Marie-Christine Boulianne as well. From the three of them and the women we saw on the field, I draw all my inspiration. This research was funded by the Social Sciences and Humanities Council of Canada.
- ² All names are fictional.

V

Vers une pensée faible de la transculturation

PASCAL GIN

La transculture à l'épreuve de la mondialisation

Le paysage épistémologique des études se consacrant aux phénomènes de la mondialisation culturelle présente un relief des plus contrastés, que l'on se situe sur le plan des macro-modélisations ou que l'on privilégie l'approche conceptuelle. De la standardisation entropique à l'hybridation structurelle (Pieterse), d'une profonde mobilité (Urry) à d'omniprésentes ambivalences (Appadurai), la réflexion contemporaine s'entend pour y déceler une complexification exponentielle. Il s'ensuit, comme l'a parfaitement relevé Mike Featherstone, que les conditions de possibilité d'une connaissance tournée vers les dynamiques culturelles caractéristiques de notre ici-maintenant commandent un renoncement à quelque « grand master theory ». Ce qui se laisse percevoir, dans les limites synchroniques du contemporain, comme un profond changement de paradigme appelle ainsi à un renouveau conceptuel et aux reconfigurations théoriques qui le sous-tendent. Comment

effectivement organiser notre compréhension des mouvances culturelles qui, certes, pénètrent le quotidien des pratiques sociales, mais mobilisent aussi les pratiques artistiques cherchant à les signifier? Quels modèles nous permettent à cet égard d'élaborer une interprétation raisonnée des flux, des contreflux, des affects, des pulsions, des parcours de formation et des transits dynamisant l'expérience culturelle contemporaine?

C'est dans un tel contexte qu'il paraît judicieux d'évaluer la pertinence, mais aussi les limites éventuelles du concept de transculture, qui mobilise aujourd'hui une attention renouvelée et dont l'usage s'est progressivement imposé tout particulièrement dans le champ littéraire (Siemerling, Semujunga) et l'aire géoculturelle américaine. S'avère-t-il de quelque utilité pour penser divers aspects de notre contemporanéité culturelle, qu'il s'agisse de pratique ou de discours, sentiment d'appartenance ou de politiques identitaires?

L'enthousiasme pondéré d'une telle démarche procède bien évidemment d'un réflexe sanitaire, consistant à se montrer attentif à la faillibilité constitutive de tout effort et discours de savoir. Au-delà de cette évidence épistémologique, ce sont les migrations historiques et culturelles du concept de transculture, depuis la sud-américanité cubaine et uruguayenne de Fernando Ortiz et Ángel Rama, qui justifient par ailleurs que l'on s'enquière des conditions de ses réactualisations. Les études de Walter Moser et de Winfried Siemerling sont à cet égard exemplaires en ce qu'elles font parfaitement ressortir, pour la première, les enjeux de réappropriation socio-discursive qui relaient certaines réémergences sud-américaine, nord-américaine mais aussi européenne du concept, pour la seconde, l'ambivalence d'une mobilisation critique du modèle transculturel qui, tout en permettant de repenser et de dépasser le canon littéraire québécois, n'est pas exempt d'effets réunificateurs. Enfin, au nombre des motifs à évoquer pour nuancer la validité d'un recours au modèle transculturel, il faut encore ajouter l'extension terminologique du concept, qui varie de la transculturation à la transculturalité,

voire du transculturalisme au transculturel. Il serait certes empressé de conclure à quelque instabilité préjudicielle, minant toute prétention à une véritable assise conceptuelle. La transculture, tout comme la modernité ou la mondialisation, est un concept qui ne s'avère opératoire qu'en constellation, du fait de la diversité interdépendante des phénomènes qu'il organise. Le projet émancipatoire de la modernité n'est-il pas à distinguer des transformations socio-structurelles que désigne la modernisation (Habermas), tout comme la discursivité alarmiste des mondialismes ne saurait se confondre avec une mondialité se référant, elle, à l'émergence de nouvelles formes de conscience collective (Beck, Zarifian)? Il n'en demeure pas moins que la mobilité terminologique de la transculture démultiplie les enjeux potentiellement sous-jacents qui s'y rapportent.

L'évaluation critique à laquelle se destine la présente étude exploitera les pistes de réflexion qu'ouvrent ces deux dernières justifications. Ainsi s'agira-t-il de considérer successivement la « transculturalité » et le présupposé existentiel sous-tendant la substantivation, l'idéologie latente du « transculturalisme » à titre de discours identitaire, enfin la reconfiguration de l'idée de culture au contact de la processualité que désigne la « transculturation ». Axée spécifiquement sur les imaginaires filmique ou littéraire cherchant à signifier une condition culturelle mondialisée, l'étude progressera d'un lieu d'investigation résolument européen vers une américanité élargie.

*Le présupposé existentiel de la transculturalité :
depuis une perspective européenne*

Localisée dans les études pionnières de Fernando Ortiz ou dans des réflexions plus contemporaines, l'idée de transculture renvoie pour l'essentiel aux traits conceptuels que l'on connaît. Est dite transculturelle une dynamique de transformation

que caractérisent une situation pluriculturelle, la réciprocité et non la hiérarchisation des mutations, l'irréversibilité du processus, la modalité temporelle de l'inachèvement¹. Ce même réseau définitoire bute toutefois sur des obstacles sensiblement différents selon qu'on le substantifie, qu'on l'érige en discours dominant ou militant ou qu'on le maintienne dans une dynamique processuelle. Ramassée dans la forme nominale de « transculturalité », l'idée de transculture se caractérise chez un penseur comme Wolfgang Welsch par la relation d'opposition qu'elle entretient avec celle de monoculture, avec l'idée d'appartenance unique fortement territorialisée dans l'histoire géoculturelle européenne. En ce sens, la « transculturalité » tire sa signification conceptuelle d'une différence oppositionnelle qui la maintient irrévocablement à distance de paradigmes culturels à valeur unique. La « transculturalité » est d'abord ce qu'elle n'est pas ou n'est plus. Au-delà de l'historicisme d'un argument de type généalogique, la légitimité très contemporaine du concept chez Welsch est précisément revendiquée dans les termes d'un européocentrisme culturel qui implose sous l'effet d'une pluralité de contacts culturels désormais ordinaire. Ce qu'un état de transculturalité nous permettrait de comprendre relativement à notre contemporanéité culturelle relèverait en ce sens d'un irrévocable glissement paradigmatique procédant de l'unité à la diversité. La transculturalité se caractériserait par des transformations culturelles pleinement dégagées de tout impératif de territorialité, de sorte que les mutations survenant de part et d'autre du contact culturel tout à fait indépendantes des limites qu'impose le contrôle symbolique de l'espace collectif. Wolfgang Welsch insiste précisément à ce titre sur le caractère individuel de la transculturalité, le citant comme garantie d'une dynamique culturelle enfin préservée des pratiques de territorialisation symbolique².

Or il faut ici exercer une vigilance suffisante pour préserver le potentiel épistémologique du concept de la téléologie

d'un idéal auquel se destinerait une conjecture plutôt qu'une conjoncture culturelle. Le problème concerne l'éventualité d'un conférant des contours paradigmatiques à ce qui ne relève pas nécessairement d'un métaphénomène transculturel, épuisant à lui seul la donne culturelle. Des réflexions telles que celles d'Arjun Appadurai (1996), mais aussi celles de Frederick Buell au sujet de la reconnaissance institutionnelle des minorités culturelles, font parfaitement ressortir combien un nombre accru de collectivités culturelles en contact les unes avec les autres ne neutralise pas nécessairement une dynamique (voire un principe hégémonique) monoculturelle. Le fait que des minorités culturelles puissent et sachent revendiquer une reconnaissance au sein de l'État-Nation en usant d'un discours pratiquant les modalités identitaires du modèle national-étatique atteste précisément d'une reproduction plutôt que d'une transformation radicale³. En ce sens, un usage par trop dichotomique du concept de transculturalité, de par la distance définitoire qui le maintiendrait nécessairement à l'écart de phénomènes monoculturels, fait précisément écran à ces rémanences, à ces ajustements, à ces réaffirmations venant complexifier les conjonctures culturelles. Cette homogénéité présumée de l'hétérogène présumerait trop rapidement l'épuisement d'autres configurations culturelles, et le jeu de relations complexes qu'elles définissent mutuellement.

Exemple ponctuel qui ne saurait prétendre à quelque représentativité vis-à-vis de la production culturelle européenne, l'adaptation cinématographique du roman d'Eric Emmanuel Schmitt, *Monsieur Ibrahim*, illustre parfaitement la sorte d'ambivalences susceptibles de faire obstacle à une pensée de la transculturalité. Ce long métrage du réalisateur français François Dupeyron, sorti en salle en 2003, oscille effectivement entre affinités apparentes, incompatibilités marquées et subordination paradoxale.

L'adaptation du roman au grand écran détaille dans le Paris des années soixante l'amplitude d'écarts ethno-urbains allant

s'amenuisant. Moïse, dit Momo, est un jeune garçon juif d'une douzaine d'années qu'élève seul un père aigri, lecteur acariâtre tourné vers la solitude oppressante de sa bibliothèque, caricature d'un judaïsme qui ne passe pas, qui ne peut être transmis, en rupture de valorisation et donc de filiation. Le récit que nous propose le film détaille la durée d'une transformation à l'issue de laquelle Momo devient, à l'âge adulte, l'épicier arabe du quartier, rôle de composition spécifique au théâtre social de la rue parisienne. L'agent humain de cette transformation est Monsieur Ibrahim, épicier musulman qui conseille et console Momo, délaissé puis abandonné par son seul parent, qui recueille et adopte l'enfant juif après le suicide de son père, qui éduque ce fils adoptif qu'il fait légataire de son fonds de commerce sur fond d'une sagesse toujours généreuse.

Scène après scène, le film resserre autour de ces deux personnages le nœud d'une *philia para-doxale*, faisant se rejoindre l'insouciance d'un judaïsme à peine diasporique car pleinement intégré et une migration visible, que signale la modeste enseigne commerciale de rigueur telle une sorte d'assignation à résidence professionnelle, que creuse dans les traits de l'émigré de longue date la longévité d'une sédentarité sociale fortement marginalisée. Par ce cosmopolitisme « de rue » où, sous la poussée des flux migratoires, s'improvisent de singuliers voisinages, *Monsieur Ibrahim* évoque la sensation d'une mondialité commune, sentiment d'appartenance transethnique, que relaie notamment l'inversion de l'exil parisien dans un voyage, initiatique pour l'un, de retour pour l'autre, vers la terre d'origine anatolienne. Aussi cette improbable amitié naissante se coulant dans la durée d'une filiation adoptive rejoint-elle ce « Feeling Global » évoqué par Bruce Robbins. La diversité interconnectée des expériences de déterritorialisation (migration, tourisme, imaginaire du pays d'origine, généalogie instable), mais aussi et déjà la profusion et la capacité de pénétration des flux médiatiques (radio diffusant la bande sonore, échantillonnage de *world music*, mise en abyme

du médium filmique lors d'une scène de tournage), semble référer le film aux caractéristiques saillantes d'une condition de transculturalité.

On relèvera toutefois l'exception que voici, cruciale pour le paradigme transculturel, que la complexité qui lui est inhérente subit d'incessantes neutralisations. La déstabilisation des sentiments collectifs d'appartenance et des registres culturels qui s'y rattachent signifie leur congédiement. Indéniablement, des déplacements s'effectuent, de la communauté juive du quartier parisien à la solitude spatialement localisée du petit commerçant arabe, de la diaspora à l'immigration, de la foi collective du « shabbat » à l'acte solitaire de la lecture coranique, des pratiques du savoir de transmission fortement livresque à l'oralité tirant leçon de l'expérience vécue. Aucune appartenance collective viable ne vient toutefois coordonner les distances ainsi parcourues : Monsieur Ibrahim est un être dont l'exception ne se rétablit pas dans l'inclusion culturelle : musulman, il pratique les marges de la mystique soufie; épicier de quartier, il fait preuve d'une surprenante mobilité économique; immigrant de l'exil, il s'initie avec enthousiasme à l'itinéraire touristique. Le récit filmique ne détaille aucunement la progression d'une ethnicité perpétuant en les renégociant les partages frontaliers. Récit d'adoption, *Monsieur Ibrahim* résiste au modèle de la conversion, évite l'incontournable difficulté des permutations culturelles. Loin de faire état d'une complexité structurelle, le film exploite à l'envi un effet de simplicité, voire une rhétorique de la simplicité, ramenant, dans le jeu de la représentation, une réalité potentiellement complexe à des données élémentaires dont l'évidence passe pour vraisemblable.

Esthétiquement, l'effet procède notamment des espaces que construit et coordonne le film. On peut évoquer à cet égard la sensualisation de l'espace urbain. Le quartier juif de la rue bleue est un milieu d'intense prostitution. Or rien de sordide ou de dégradant dans le quotidien des hôtels de passe. Tout au contraire, le proxénétisme ambiant définit une communauté

érotique gommant les écarts d'âge comme les identités sociales. La défloration de Momo, les visites évoquées de Monsieur Ibrahim, les joutes adolescentes parodiant l'économie de rue, celle de l'offre et de la demande, tout ceci rassemble le jeune juif et le vieil arabe, les infidélités de la petite voisine qui « fait shabbat » et l'attention maternelle des prostituées à l'égard de l'adolescent bientôt orphelin. C'est sur fond d'une telle communauté de désir que s'estompe la crédibilité des exclusions mutuelles de l'ethnicité et que se prépare, en toute simplicité, le rapprochement entre Momo et Monsieur Ibrahim. Cette simplicité du Paris-Plaisir se propage par ailleurs dans l'aisance avec laquelle Ibrahim maîtrise un parcours migrant que ponctuent ici un moment de surprenante opulence, l'achat comptant d'une voiture de sport, là, l'intensité d'un retour au pays natal, quoique fatal. Somme toute, aucune contrainte ne s'exerce véritablement sur un personnage qui peut à loisir rivaliser économiquement avec une population « de souche » socialement privilégiée et réintégrer sans heurt l'ordinaire de la terre d'origine, dont il maîtrise toujours les usages en dépit d'une absence se mesurant à l'échelle d'une vie.

Sur le plan narratif, l'effet de simplicité est entretenu par un montage hiérarchisant de façon très évidente deux genres ou registres filmiques et l'ordre des récits qui leur sont propres. On y trouve, d'une part, la logique inhérente à un certain récit d'adolescence, dynamique impulsive d'une jeunesse d'après-guerre laissée tout entière à ses désirs, dont la fougue et les appétits sont comme la mesure inverse d'une fureur et de carnages pas si lointains. Ce qu'on appelle en anglais le *coming of age movie* est ainsi traversé de désirs copieusement, excessivement (souvent maladroitement) assouvis, qui à eux seuls font histoire et dont la jouissance se communique donc à un spectateur institué en position de voyeur. On y relève, d'autre part, l'ordre maîtrisé et commenté de la fable ou du conte : figures du sage et du disciple, omniscience d'un savoir surplombant le temps humain. Or, cette apparente tension est

aisément résorbée. Le voyage initiatique de Momo s'inverse en effet dans une sédentarisation cyclique : la reprise du fonds de commerce que lui lègue Ibrahim marque la subordination de l'expérience autonome au savoir transmis. Et de fait une morale se perpétue dans l'hors-temps de la dernière scène, qui perpétue un cycle narratif : on y trouve de nouveau Monsieur Ibrahim dans les traits toutefois de l'adolescent mûri, on y voit de nouveau un enfant du quartier dont le nom est juif et qui fréquente l'épicerie. La fable d'éducation finit donc par prendre en charge le récit de la sensualité adolescente : le revirement surprend et fait morale, surprend parce qu'il fait morale. La composition du film se découd ici, justement parce qu'on prend conscience d'une structure plus composée que composite, du fil qui fait le raccord.

Qu'elle intéresse la confrontation des diversités culturelles ou l'expérience de la formation culturelle, cette simplicité très construite semble donc faire écran à des états de complexité manifestes du fait même de leur absence. Or, une telle neutralisation ou prévention ne saurait être sociologiquement innocente, pur produit d'une licence artistique décontextualisée. Un imaginaire sociopolitique bien particulier informe cet univers fictionnel auquel il imprime la marque de sa doxa et de ses impensés. Cet imaginaire, que l'on pourrait qualifié de républicain, est précisément ce par quoi le film rétablit une logique monoculturelle dont il semblait pourtant distant.

On remarquera premièrement que, saisi entre l'échec nécessaire de l'ethnicité de transmission filiale ou communautaire et l'affirmation d'une identité sexuelle, le sujet ne peut s'essayer à une économie du désir identitaire dont participeraient aussi la constitution ethnique et les modes d'appartenance historique qu'elle définit. Le film grand public mobilise ici la vraisemblance d'un modèle de subjectivité dégagée de toute historicité culturelle particulière ou plus exactement particularisante : l'ethnicité n'est concevable qu'à titre de choix rationnel, de décision consciente prise par un

sujet, adolescent, que rien ne précède et surtout ne forme du fait même de la plasticité que requiert le processus de formation civique. De cette vraisemblance découle la fausse alternative d'une opposition campée entre la possibilité d'une interaction ethnique bénéfique (vécue, il s'entend, sur le mode républicain de l'épanouissement individuel) et l'impossibilisation que signifie le repli ethnique et que sanctionne le suicide du père. Ce qu'exclut une telle alternative, c'est une logique de l'identitaire ethnique qui demeure opératoire au sein de la collectivité nationale.

Deuxièmement, on constatera que l'expérience religieuse n'a de signification que dans sa subordination exclusive au vécu personnel. Le livre de culte, qu'encodent déjà les attributs négatifs que le film attribue à la matière livresque (sorte de nécrographie du corps mort : lourdeur, obscurité, assèchement) fait fonction de pressoir, abritant la fragilité mais aussi l'organicité non pas d'un objet mais d'une vie que la fleur signifie par référence métonymique à la main qui l'a cueillie. Ce qui se trouve dans le Coran, le savoir qui ordonne et tempère la vie d'Ibrahim, ce n'est pas la complexité des signes et la foi érudite dans laquelle elle se dédouble, mais un fragment de temps et la mémoire irradiante du souvenir personnel, la littéralisation d'un énoncé métonymique. « Je sais ce qu'il y a dans mon Coran », adage maintes fois réitéré par Ibrahim, ne fait pas état d'une érudition religieuse, mais renvoie à la fragilité de la fleur séchée, souvenir d'une épouse décédée, que renferme l'épaisseur coranique. Cette fleur du Coran sera le don posthume que fera Ibrahim à son fils adoptif. La simplicité que le film fait ici valoir procède donc d'une opposition topique entre nature et culture (sur le plan sensoriel : la fleur et l'objet), mais aussi d'une opposition plus spécifiquement idéologique entre la force immanente du vécu personnel comme des plaisirs et de la souffrance qu'elle procure et la transcendance du religieux. La valorisation de l'amour comme relation privilégiée d'individu à individu investit le champ de la sensibilité interper-

sonnelle pour couper court à toute tentative de dépassement vers la relation divine, le suprapersonnel. Ce que n'imagine pas à présent le film, ou plutôt ce dont il imagine la défaite, c'est la capacité des pratiques religieuses à signifier les vécus individuels au sein d'une collectivité pluriethnique. De nouveau, une telle opposition n'est pas sans résonnance idéologique puisqu'elle évoque ou convoque dans la fiction filmique une stratégie de laïcisation qui soustrait l'universalisme républicain à la rivalité de pratiques et discours susceptibles de le contester. Selon une logique par trop implacable, le Coran de l'épicier arabe, soit le texte que l'on présumait sacré, vient rejoindre les étagères poussiéreuses, la bibliothèque mortuaire du père juif.

Troisièmement, et en dernier lieu, on n'omettra pas de souligner que le film se conforme à une stéréotypie de l'immigré, figé dans son immobilité sociale, esthétisé dans l'exiguïté quasi carcérale de l'épicerie. Curieusement, en dépit de cette socialisation à domicile fixe, le personnage migrant possède une saisissante richesse intérieure. Le film va précisément faire valoir ce jeu d'oppositions entre destitution sociale et capital humain pour en tirer des effets d'égalsation. Monsieur Ibrahim parviendra, de par sa persévérance qui est gage d'humanité et son dévouement à l'endroit de l'adolescent, à obtenir adoption et legs testamentaire, égalité devant la loi. Or ce dépassement du statut subalterne ne procède pas de pratiques intégrées dans le vécu de migration, mais de lieux, de rencontres, de visites, de recueils hors territoire national. La formation culturelle du sujet adoptif a pour coordonnées de récurrentes projections vers l'ailleurs, l'épisode du voyage se conformant en cela à une logique narrative de l'exotisme. De même, l'égalité officieuse à laquelle accède Monsieur Ibrahim vis-à-vis des biens et des services dont il peut se prévaloir en France est fonction d'une pratique de déterritorialisation : la migration n'est que thésaurisation en prévision d'un retour dont la facilité laisse présumer qu'en fait on n'est jamais parti, la constitution du pactole conférant valeur temporaire à la résidence en pays étranger.

On voit donc que la simplicité ou le dénuement du personnage immigré se nourrit en fait d'une complétude exogène viable du fait d'un attachement jamais rompu au milieu d'origine. Cette valorisation du migrant dans son statut d'étranger déplace l'enjeu de l'égalité sur le terrain d'une universalité problématique. Ce serait en tant que citoyen du monde, soit d'un autre monde, que Monsieur Ibrahim accèderait à quelque égalité. Cette mobilisation cinématographique de l'homme universel fait ainsi écran à une condition migrante qui pose en d'autres termes la question de l'égalité : à quelle citoyenneté peut aspirer le sujet migrant et la disparité ethnoculturelle qu'il introduit dès lors qu'il n'est plus de passage, relocalisable à volonté dans l'origine d'un lieu autre, mais qu'il se constitue (se définit, se perçoit, s' imagine) citoyen dans la durée, la mutabilité de l'expérience même de l'immigration ? L'effet d'égalisation à distance que produit la figuration universelle du migrant est aussi un effet butoir auquel se heurte un questionnement plus lancinant, car plus intérieur, d'une migration que la République a autant de mal à assimiler qu'à imaginer.

L'analyse esquissée ici fait donc ressortir la cohérence fortement monoculturelle d'un imaginaire national-étatique cherchant à maîtriser, à aplanir, sous couvert d'une rhétorique visuelle de la simplicité, des mutations culturelles complexes liées aux relations pluriethniques, aux conflictualités contemporaines, aux mouvances migratoires, aux mobilités identitaires, aux dynamiques de contact et d'interaction culturels. Ainsi le film mobiliserait-il certaines des formes dans lesquelles s'organise communément l'expression artistique de la transculturalité (le thème de la migration, le récit transgénérationnel, le transnationalisme des déplacements à rebours, le quotidien des expériences médiatiques, l'opacité linguistique) pour réaffirmer l'emprise d'un certain ordre culturel, une autorité symbolique remise en cause de l'intérieur sur les lieux mêmes de sa territorialité, une logique identitaire et les exclusions qu'elle maintient : seule est concevable une transmission de droit

républicain, un sujet dont la liberté et l'émancipation doivent signifier l'absence de toute détermination autre que civique, ou à tout le moins individuelle. Cette porosité d'une condition de transculturalité et d'une logique de culture dominante qui s'y réfère, s'en protège et, ce faisant, en participe, relève pleinement d'une conjoncture dans laquelle s'interpénètrent et interagissent transculturalité et culture unique, sans que la première vienne se substituer à la seconde, selon quelque modèle implicite de périodisation.

Le transculturalisme et l'impensé de la territorialité

L'objection qu'il s'agit d'anticiper à ce propos ferait valoir la dimension historiquement et culturellement localisée de toute production conceptuelle, tout particulièrement lorsque celle-ci vise à organiser la compréhension et l'étude de phénomènes précisément culturels. La genèse de la transculture s'inscrit dans l'horizon postcolonial des consciences identitaires opposant une résistance à l'hégémonie de pensée des sectarismes européens. Résistance certes, chez Ortiz, d'une diversité culturelle cubaine, mais résistance également d'un discours de savoir postcolonial au binarisme asymétrique d'une anthropologie européenne privilégiant l'acculturation. N'est-il pas dès lors prévisible qu'un déplacement conceptuel en direction de l'Europe se solde par le constat d'une transculturalité se conjuguant avec des enjeux d'appartenances fortement territorialisées, voire s'affirmant selon le patron unique du nouveau modèle dominant ?

L'argument faisant fond sur une d'affinité définitoire entre transculture et américanités (diachroniquement cubaine, sud-américaine, québécoise-nord-américaine, puis hémisphérique) soulève des enjeux de (re)territorialisation que l'on pourrait dire transaméricains, au sens où ils en traversent l'unité continentale. Force est de prendre en compte, chez Ortiz puis Rama, le parcours paradoxal du transculturel qui,

procédant conceptuellement d'une dynamique de transformation radicale, se rétablit politiquement dans l'unité affirmée d'un projet d'identité collective dont la portée émancipatrice passe par la resymbolisation du lieu d'appartenance. Mais c'est également vis-à-vis de l'entité même se réclamant d'une transculturalité postnationale que surgissent des obstacles qu'on ne peut ignorer qu'au risque d'idéaliser, et d'idéologiser, le concept. Ainsi, les analyses sociocritiques d'Annie Brisset (1990) ont-elles parfaitement établi à quoi pouvait correspondre, dans l'ordre du discours social québécois, un désir d'américanité par lequel est occultée et recadrée, resémantisée la relation au Canada. L'occultation symbolique du Brésil n'est quant à elle pas sans participer d'une certaine sud-américanité hispanophone. On sait encore combien la régionalisation territoriale des sentiments d'appartenance fracture l'élargissement continental de l'américanité, ce dont, par exemple, atteste parfaitement sur le plan littéraire le clanisme d'un roman tel que *No Great Mischief* (Macleod, 1999).

On ne saurait dès lors ignorer les fonctions identitaires dont peut se voir investie une idée de transculture susceptible de légitimer un certain mythe des Amériques nomades, pionnières, migrantes, créoles, faisant écran à l'Amérique des nations et aux imaginaires et discours sociaux que celle-ci produit et reproduit. Il est pertinent à cet égard de remarquer combien la réactualisation contemporaine du concept de transculture ne parvient pas à se dégager totalement de cette proximité avec le modèle de la culture unique et territorialement circonscrite. On peut se tourner à cet égard vers l'un des principaux foyers de réémergence de la pensée transculturelle pour prendre la mesure des enjeux de reterritorialisation symbolique qui l'encodent.

Dans le champ des études littéraires québécoises, la transculture s'impose aujourd'hui comme un paradigme dominant pour penser les mutations liées aux écritures de la migration. On sait les relais successifs qu'ont définis à cet

égard la revue *Vice Versa*, l'article de Pierre Nepveu repris dans *L'écologie du réel*, l'importante étude historiographique de Clément Moisan et de Renate Hildebrande. La littérature d'expression migrante attesterait dans son principe évolutif au Québec, comme dans le détail de ses réalisations narratives, de la dynamique inhérente aux processus de transculturation. S'opérerait ainsi en ses pages une transformation radicale des paradigmes culturels québécois et migrant, réciprocity se traduisant par une imprévisible nouveauté. Or il importe à ce propos de considérer une à une certaines questions. Au vu d'une transformation si radicale, on peut effectivement se demander pourquoi la transculturation littéraire renouvelle plutôt qu'elle ne dépasse une québécity littéraire. Pourquoi maintiendrait-elle des polarités subordonnant l'apport migrant à ce qui lui préexistait, et qui se renouvelle dans un devenir transformé mais perdurant des lettres québécoises ? Pourquoi ce phénomène littéraire conserve-t-il une spécificité territorialisée, alors qu'il se prête à un comparatisme fortement élargi, tout particulièrement en direction de la littérature canadienne contemporaine ? Pourquoi ne pas repenser cet attachement au paradigme de la littérature nationale dans une écriture de la migration transaméricaine, qui ne gommerait aucunement la localisation des enjeux identitaires et culturels, mais ne s'en saisirait pas comme d'un incontournable et primordial trait définitoire (privilegiant par le fait même une *trait geography* plutôt qu'une *process geography*, selon la distinction d'Appadurai [2001]) ? Que dire par ailleurs des récits qui, de l'échec migratoire à la nostalgie culturelle en passant par le récit diasporique contournant le Québec, n'attestent pas nécessairement d'une transformation foncièrement réciproque ? Quelle place ménager à ces autres écritures dans la série narrative qui, du multiculturel vers l'interculturel en direction du transculturel, procède selon une logique évolutive d'adaptation, toujours plus réussie, à une conjoncture mondialisée ?

À la lumière de ces questions, on ne saurait écarter la possibilité d'une pratique discursive, d'un transculturalisme perpétuant sous le couvert conceptuel d'une dynamique de transculturation l'idéologème de la territorialisation culturelle, la *doxa* d'une appartenance culturelle en appelant par définition à un imaginaire de la nation. Il paraît certainement légitime d'appeler, dans le cas néo-québécois, à une réflexion sociocritique de fond sur un tel transculturalisme et les affinités idéologico-politiques qu'il entretient avec un multiculturalisme dont on a pu dire les illusions préméditées (Neil Bissoondath).

S'il nous fait exercer une certaine vigilance conceptuelle à l'égard de dérapages potentiels vers le transculturalisme, il ne saurait certes être question d'en conclure à un congédiement pur et simple du modèle transculturel. Tout au plus, s'agirait-il de préciser à quelles conditions devient-il inopérant pour penser la singularité de notre moment culturel. Les écarts dont témoigne un autre modèle aujourd'hui très sollicité sont à cet égard éclairants. Émergeant elle aussi d'un espace de réflexion transaméricain, la créolisation glissantienne permet effectivement de dégager deux présupposés dont l'effet conjugué facilite l'occultation de ce qui autorise la reterritorialisation de l'idée de transculture. Quelques remarques à propos d'un chapitre de *l'Introduction à une poétique du divers* permettent d'en rendre compte, le choix du texte se justifiant par le fait que la pensée de la créolisation s'y manifeste de façon ramassée dans la figure d'une pratique concrète de contact et transfert culturel, soit celle de la traduction.

« [A]rt de la fugue d'une langue à l'autre », « pratique de la trace », « renoncement » [...] ⁴, la traduction, dans l'essayistique glissantienne témoigne d'une évidente équivocité référentielle. Le caractère fuyant des significations qui lui sont attribuées se confirme de fait par-delà l'enchaînement des énoncés définitoires. La décomposition analytique de l'activité de traduction même met effectivement en évidence, dans la perspective glissantienne, un délicat rapprochement

des contraires, une chiasmatique de la traduction par laquelle s'échangent sans se neutraliser l'un l'autre des attributs qui s'opposent. La traduction est en ce sens une figure tensive dans laquelle se nouent l'antithèse de l'un et du multiple, une épistémologie clivée du hasard et de la nécessité, une éthique entrecroisée d'altérité et d'ipséité, une mobilité curieusement statique.

De la multiplicité des renvois à autre chose qu'elle-même, la traduction n'en tire pas moins, telle que la construit l'essai, une cohésion métaphorique. Figure, au sens d'une forme expressive substituée à une autre, en l'occurrence la créolisation, la traduction l'est sous au moins deux rapports dans l'*Introduction à une poétique du divers*. Production langagière, élément intertextuel ou opération conforme à une certaine logique de décision, la traduction, quel qu'en soit le trait référentiel privilégié, est systématiquement associée à un monde totalisé au sens où celui-ci est mis en contact avec chacun des points qui le composent, chacune des « langues » qui s'y parlent, chacune des « traductions » qui y sont envisageables, chacun des « paysages » le constituant. Elle reprend ainsi à son compte, tout en les précisant, les attributs d'une créolisation décrite en ces termes (Glissant 22) :

[...] je pense que le terme de créolisation s'applique à la situation actuelle du monde, c'est-à-dire à la situation où une totalité terre enfin réalisée permet qu'à l'intérieur de cette totalité (où il n'est plus aucune autorité organique et où tout est archipel) les éléments culturels les plus éloignés et les plus hétérogènes s'ils se trouvent puissent être mis en relation. Cela produit des résultantes imprévisibles.

Outre cette condition d'interconnectivité planétaire, la traduction désigne par ailleurs ce qui, dans la créolisation, relève d'une dynamique culturelle de constante transformation,

« véritable opération de créolisation » relevant d'« une pratique nouvelle et imparable du précieux métissage culturel ». C'est précisément à ce titre, soit comme mode d'agir pleinement adapté à un contexte de mondialisation culturelle, que la traduction fait l'objet chez Glissant d'une valorisation particulièrement concertée. Figure épistémologique, l'acte de traduire se trouve ainsi associé à un mode de connaissance synthétique plutôt qu'analytique que dominerait la modalité de l'« incertain » (Glissant 22) :

[...] pensée archipélique par quoi nous recomposons les paysages du monde, pensée qui, contre toutes les pensées de système, nous enseigne l'incertain, le menacé mais aussi l'intuition poétique où nous avançons désormais.

Participant pleinement de cette imprévisibilité de la créolisation, la traduction se révélerait ainsi apte à saisir une conjoncture mondiale que structure un état de précarité constitutive. Or, force nous est de constater l'écart manifeste qui se creuse entre la figure du traduire, telle qu'elle signifie la créolisation glissantienne, et ce que l'on sait aujourd'hui des pratiques traduisantes.

À distance tout d'abord d'une « totalité-monde » qu'elle réfute plus qu'elle n'illustre, la traduction se précise avant tout comme bivalence d'un rapport ne concernant que deux situations (linguistiques, sociales, idéologiques, esthétiques, etc.) fortement localisées et non une diversité de langues de laquelle on puisse inférer une interconnectivité du monde. Par un tel contact, ces situations ne cultivent donc pas une combinatoire exponentielle des possibles langagiers.

En ce qui a trait ensuite à la dynamique culturelle propre à l'idée de créolisation, l'unité du mode d'agir que désigne cette notion et que réaliserait l'acte de traduction se voit révélée à son caractère abusif. Alors que l'instance de traduction agit à travers son acte de discours conformément à un pouvoir-faire et vouloir-faire socialement définis, l'essai glissantien

situe le traducteur à la jonction d'un contact entre les langues et les cultures qui, à lui seul, produit une volonté et une dynamique de créolisation. Cette constitution *ex abrupto* du sujet de traduction, qui dédouble la constitution largement hypostasiée de l'espace totalisé dans lequel il évolue, fournit à la représentation de la créolisation la plasticité humaine d'un point de chute sur lequel projeter une conception de l'action peu conciliable avec les régulations sociales des comportements humains, et tout particulièrement de la traduction.

Le contraste ainsi établi fait pleinement ressortir que l'usage de la parole, fût-il traductif, se conforme à un rapport coénonciatif mettant en relation deux modes particuliers de production du sens. La créolisation glissantienne représente à cet égard une façon de figurer le monde dans une pluralité totalisée de voix que ne peut assumer une situation de traduction dès lors inadaptée à la fonction figurative qu'on veut lui faire remplir. Comme a pu le signaler à ce propos Annie Brisset (1997) :

Outre qu'elle soit devenue un cliché de la doxa nouvelle sur "l'altérité", la métaphore de la traduction comme entre-deux fait problème. La neutralité qu'elle offrirait n'est possible que si l'on parle, comme Iser, de traduisibilité et non de traduction. Je veux dire par là que la traduisibilité est une potentialité tandis que la traduction est une effectuation. A partir du moment où la traduction quitte le terrain neutre de la potentialité pour devenir procès et pratique, elle s'ancre nécessairement dans une topographie, et cela dans tous les sens du terme : un espace-temps culturel, une conjoncture discursive avec ses topoï, un complexe de représentations concrétisées, phénoménologisées dans le produit de la traduction [...].

De la créolisation au transculturalisme, tel qu'il a été précédemment évoqué, ce sont précisément l'idée d'une

interconnectivité généralisée, puis celle d'un potentiel de transformation sans borne qui circulent et rendent possible (c'est-à-dire vraisemblable dans la logique rhétorique de la production des discours) l'occultation des tensions, des asymétries, des inégalités et donc des relations de pouvoir dynamisant les situations de contact transculturel. Révélant ce qu'intercepte idéologiquement le « tout bouge » du transculturalisme, la créolisation, à titre de modèle connexe et rival, permet de dégager certaines conditions de validité que doit pouvoir satisfaire le paradigme transculturel s'il veut prétendre à quelque pertinence explicative. En dernière analyse, le mérite de ce détour par la créolisation et la territorialité « archipélique » dont elle procède et se réclame est toutefois de révéler, sous un autre jour, la facilité d'une adéquation présumée car trop empressée entre mutations culturelles et américanité.

*Transculturations : vers une pensée faible
de la transculture*

Les deux premiers moments de la présente réflexion avaient essentiellement pour fonction de cerner les limites du thème transculturel faisant aujourd'hui l'objet d'une attention renouvelée dans les champs de la sociologie de la culture ou des études culturelles et littéraires. Ainsi semblerait-il erroné de procéder d'un postulat référentiel quant à l'émergence d'un nouvel ordre culturel attendant une formulation conceptuelle ou encore quant à l'existence d'un référent culturel privilégié, d'une américanité réclamant la spécificité d'un discours de savoir qui lui soit attribué. La part de renoncement concerne les contours trop tranchés (soit trop essentialisés, soit trop reterritorialisés) reconnus à la transculturalité ou assumés par le transculturalisme. Aussi, plutôt que d'invoquer le transculturel pour résoudre à grands traits la question de notre contemporanéité culturelle, pourrait-il s'avérer pertinent d'en faire un usage plus pondéré car essentiellement exploratoire, quitte à prendre du

reste les distances qui s'imposent par rapport à la formulation historiquement et culturellement déterminée qu'elle a reçue chez Fernando Ortiz⁵. Il s'agirait en revanche de revenir à cette substantivation processuelle de la *transculturación*, pour comprendre par quelles transformations concrètes et précises se modifie notre rapport à ce que désigne cette notion par trop informe de culture, entendue minimalement dans son acception collectivement signifiante, soit en tant que seconde nature ou ordre symbolique partagé fondant la cohésion, notamment identitaire, d'un rapport au monde, d'un ordre du monde.

Le postulat informant une telle démarche consisterait à reconnaître qu'au contact des processus de mondialisation, les phénomènes culturels subissent des mutations dont il importe de prendre la mesure avant même que de conclure à l'émergence d'une nouvelle configuration (dont on peut d'ores et déjà remettre en cause la stabilité unidimensionnelle). Il serait envisageable, dans une telle optique, de privilégier ce que l'on pourrait appeler comme le suggérait déjà Pierre Nepveu quoique dans un contexte spécifiquement québécois, une pensée faible de la transculturation, attentive à des mutations certes marquantes, mais plus ponctuelles que globales, tangentielles et stratégiques, plutôt que systémiques.

À titre d'illustration, il s'agira de conclure sur un imaginaire romanesque configurant une américanité particulièrement sensible à de telles manifestations sous-jacentes de la transculturation. Plus restreint quant à sa portée, mais peut-être plus radical quant aux changements qu'il permet de repérer, cet usage du concept de transculture trouve effectivement application dans l'étude des américanités imaginaires qui se déploient dans l'œuvre de Michael Ondaatje, auteur canadien de renom international, auteur international de filiation canadienne. On ne peut ici que signaler très succinctement combien la thématique d'une américanité complexe a su rythmer la production littéraire de Michael Ondaatje, depuis *The Collected Works of Billy the Kid* (1970) en passant par le Buddy Bolden

de *Coming Through Slaughter* (1976), et le Toronto migrant de Patrick Lewis dans *In the Skin of a Lion* (1987).

Ce sera toutefois la construction d'une américanité transitoire dans les pages d'*Anil's Ghost*, roman publié en 2000, qui permettra de mettre en valeur l'utilité exploratoire du terme de transculturation. Abordé dans toute son extension narrative et rhétorique, le roman structure la vraisemblance d'une mondialisation culturelle se heurtant à des paradigmes identitaires pluriels et conflictuels. Traditionalisme asiatique et occidentalisme se relaient le long d'un parcours de formation révélant au sujet l'emprise des représentations collectives, l'expérience exacerbée de territorialisations identitaires peu conciliables, la conscience de compétences culturelles très largement insuffisantes pour agir à distance. Roman donc peu enclin à abonder dans le sens d'une transculturation hégémonique tout de réciprocité bénéfique. Le passage retenu n'en structure pas moins une appartenance culturelle à l'Amérique que l'on peut mettre à contribution pour penser différemment les processus de transculturation.

Figurant de façon semble-t-il homogène une certaine culture états-unienne, le passage en question conjoint plus spécifiquement une américanité géographique et une américanité filmique, soit le relief désertique de l'Arizona et une production cinématographique très largement hollywoodienne. Ainsi, lors d'un rituel hebdomadaire, deux femmes visionnent à satiété et à ciel ouvert, « the television sat baldly against a Yucca tree » (*Anil's Ghost* 235), des grands classiques de série B, des westerns ou des films noirs. Espaces physique et symbolique convergent donc dans une expérience culturelle que semble dominer une parfaite cohésion. L'une et l'autre médecin légiste, les téléspectatrices sont par ailleurs professionnellement rompues, d'autopsies en autopsies, à une certaine violence ordinaire. Circule de la morgue au *drive-in* improvisé la mythologie identitaire d'un individualisme à main armée, d'une socialité brusque et

potentiellement meurtrière. La forte cohésion culturelle se tissant du quotidien au patrimoine symbolique partagé sur petit écran semblerait ainsi peu propice à quelque mutation transculturelle.

Or on remarquera dans un premier temps que loin de déployer l'intériorité d'un états-unisme allant de soi, état de nature du culturel, *Anil's Ghost* fait précisément procéder cette plénitude en apparence autoréférentielle d'une mobilité culturelle remarquablement diffractée. Celle-ci concerne au premier plan les sujets faisant se correspondre pratique socioprofessionnelle et imaginaire filmique. Cette mobilité s'avère tout d'abord migrante puisque l'un des personnages est originaire du Sri Lanka, alors que l'autre porte l'empreinte patronymique d'autres mouvements migratoires, antécédents (« Leaf Niedecker—what kind of name is *that* Anil had demanded to know », [*Anil's Ghost* 235]). S'ajoute par ailleurs à ces mouvements une mobilité que l'on peut qualifier de domestique, que rythme l'habitude des déplacements professionnels, le néo-nomadisme d'un savoir-faire scientifico-technique exportable à volonté. L'Arizona ne définit à cet égard qu'une domiciliation contingente et transitoire, location à court terme que viendront relayer d'autres localisations d'emprunt. On peut enfin parler d'une mobilité mémorielle dès lors que la nostalgie (américaine par excellence) du cinéma de plein air se diversifie au contact de celle, insulaire, d'une tout autre pratique médiatique : « In Sri Lankan movie theatres Anil told Leaf, if there was a great scene [...] the crowd would yell 'Replay! Replay!' » (*Anil's Ghost* 237). Il est donc clair que domine ici non pas tant une abondance de contacts mettant en rapport des groupes culturellement hétérogènes, mais une pluralité de mobilités dont un sujet fait l'expérience simultanée. Ce serait précisément une telle expérience, les éléments qui en participent, que pourrait permettre de préciser un concept de transculturation se montrant attentif, avant même un éventuel processus de transformation, aux

conditions de transit caractérisant aujourd'hui les pratiques culturelles.

Dans un second temps, le cumul de telles mobilités modifie non pas tant une nord-américanité symbolique, qui demeure relativement stable et égale à ce que l'on peut présumer d'elle, mais l'usage auquel elle se prête et les rôles qu'elle définit. Sujet culturel issu d'un contexte postcolonial, Anil maîtrise une pluralité de codes et s'essaie, pour un temps, à une appartenance d'emprunt servant les besoins d'une socialité à court terme (« Night in Leaf's backyard. Once upon a time in the West. » *Anil's Ghost* 235). Le sujet qu'interpelle d'ordinaire le discours culturel dominant, cette instance assujettie que la pratique de la consommation télévisuelle devrait prédisposer à une assimilation passive se constitue ici comme agent d'une pratique culturelle appropriante. Le roman imagine en ce sens une conjoncture culturelle que définit non plus simplement une condition de mobilité démultipliée, mais des pratiques délocalisées d'emprunt et d'appropriation, des déplacements reconfigurant les relations de pouvoir entre un système culturel donné et ceux qui en font usage. La transculturation pourrait s'avérer sur ce point utile si elle permet de catégoriser et d'analyser de telles dynamiques de transfert, les provenances et les destinations que celles-ci privilégient, les jeux de relations qu'elles définissent, leurs fréquences et éventuelles hiérarchisations⁶. La modalité de l'inachèvement traditionnellement rattachée au processus de transculturation serait en l'occurrence à repenser. Celle-ci concernerait peut-être moins des paradigmes culturels globalement sujets à des mutations constantes que la localisation d'éléments ponctuels, déplaçables et transférables.

En dernière analyse, l'imagination culturelle que déploie ce bref passage ne réside que partiellement dans les phénomènes de transit et de transfert que le récit coordonne. Importe tout particulièrement le fait que, d'emprunt ou subordonnée à la logique des pratiques professionnelles, cette inscription négociée dans un paysage culturel donné définit un lieu

d'intimité partagée à la fois temporaire et interpersonnel plutôt que permanent et résolument collectif. Est repérable ici une dynamique restreinte de transformation réciproque par laquelle s'échangent ponctuellement mobilité et localisation sans que cette transformation puisse prétendre à quelque mutation d'envergure. Elle opère en l'occurrence au sein d'une configuration complexe où continuent de s'exercer la contrainte, l'attrait et la norme de modèles culturels affirmant leur homogénéité distincte (émigration émancipatrice vers le Nord, nostalgie immigrante de l'insularisme, conflictualité meurtrière des appartenances de groupe alimentant le conflit civil sri lankais). La régulation narrative dont s'acquitte l'imaginaire romanesque consiste ainsi à ménager, pour des sujets mondialisés confrontés à la contiguïté conflictuelle de diverses traditions culturelles, d'autres possibilités d'appartenance, que domine la modalité de la contingence.

La transculturation devrait aussi pouvoir sonder cette fragilité aujourd'hui constitutive des pratiques culturelles qu'imagine le roman, une irrévocabilité caractérisant moins l'état résultant des mixtions entre cultures que les conditions désormais réflexives, temporaires et imaginées de l'expérience culturelle.

Bibliographie

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota : University of Minnesota Press, 1996.
- Appadurai, Arjun. "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Globalization*. Ed. Arjun Appadurai, Durham/London : Duke University Press, 2001. 1-21.
- Beck, Ulrich. *What is Globalization?*, Cambridge : Polity Press, 2000.
- Bissoondath, Neil. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto : Penguin, 1994.
- Bilig, Michael. *Banal Nationalism*. London/Thousand Oaks : Sage, 1995.

- Brisset, Annie. *Sociocritique de la traduction : Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*, Longueuil/Québec : Le Préambule, 1990.
- Brisset Annie. « La traduction : modèle d'hybridation des cultures? », *Carrefour*, 19:1 (1997) : 51-69.
- Buell, Frederick. *National Culture and the New Global System*. Baltimore / London : The Johns Hopkins University Press, 1994.
- Dupeyron, François. *Monsieur Ibrahim*, 2003, Columbia Tri Star.
- Featherstone, Mike. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London : Sage, 1995.
- Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*, Paris : Gallimard, 1996.
- Habermas, Jürgen. « La Modernité : un projet inachevé. » *Critique* 37 : 413 (1981) : 951-967.
- Lamore, Jean. « Transculturation : naissance d'un mot. » *Vice Versa* 21 (1987) : 18-19.
- Macleod, Alistair. *No Great Michief*, Toronto : M&S, 1999.
- Mignolo, Walter and Freya D. Schiwy. « Translation/Transculturation and the Colonial Difference. » *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures and the Challenge of Globalization*. Ed. Elizabeth Mudimbe-Boyi. Albany : State University of New York Press, 2002. 251-286.
- Moisan, Clément, and Renate Hildebrand. *Ces étrangers du dedans : Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*. Québec : Éditions Nota Bene, 2001.
- Moser, Walter. « Transculturation. Métamorphoses d'un concept migrateur : de Cuba à Québec ». À paraître à l'automne 2008 aux éditions Guernica (Toronto) dans un ouvrage collectif sous la direction de Fulvio Caccia, Lamberto Tassinari et Bruno Martínez.
- Nepveu, Pierre. *L'écologie du réel : mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal : Boréal, 1988.
- Ondaatje, Michael. *In the Skin of a Lion*. Toronto : Penguin Books, 1987.
- Ondaatje, Michael. *Anil's Ghost*. Toronto : Vintage Books, 2000.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona : Editorial Ariel, 1973.

- Pieterse, Jan Nederveen. *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2003.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México : Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Robbins, Bruce. *Feeling Global: Internationalism in Distress*, New York : New York University Press, 1999.
- Schmitt, Eric Emmanuel. *Monsieur Ibrahim ou les fleurs du Coran*, Paris : Seuil, 2001.
- Semujunga, Josias. *Dynamique des genres dans le roman africain : Éléments de poétique transculturelle*, Paris : L'Harmattan, 1999.
- Siemerling, Winfried. *The New North American Studies. Culture, writing, and the politics of recognition*. London/New York : Routledge, 2005.
- Urry, John. *Mobilities*, Cambridge : Polity, 2007.
- Welsch, Wolfgang. « Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today ». *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Eds. Mike Featherstone and Scott Lash. London/Thousand Oaks/New Delhi : Sage Publications, 1999. 194-213.
- Zarifian, Philippe. *L'échelle du monde: globalisation, altermondialisme, mondialité*, Paris : La Dispute, 2004.

Notes

- ¹ Voir, outre l'étude de Fernando Ortiz, la brève synthèse de Jean Lamore.
- ² Dans un texte très polémique, à l'égard d'Ortiz notamment, Walter Mignolo et Freya Schiwy proposent précisément de soustraire le concept de transculturation à toute dimension territoriale de façon à limiter sa portée dénotative au transnationalisme contemporain.
- ³ Certes, Welsch évoque de telles rémanences, pour les associer toutefois exclusivement à quelque après-coup, à une pathologie de la mondialisation, qu'il circonscrit au demeurant dans un unique processus d'uniformisation culturelle. Or, tout particulièrement à la lumière des travaux précédemment évoqués, il y a lieu de

s'interroger sur cette relation de causalité qui minimise, à titre de soubresauts, l'emprise symbolique des appartenances demeurant aujourd'hui fortement territorialisées et ethnicisées.

- 4 « Art de la fugue d'une langue à l'autre, *sans que la première s'efface et sans que la seconde renonce à se présenter* [...] chaque traduction aujourd'hui accompagne le réseau de toutes les traductions possibles de toute langue en toute langue [...] La traduction est fugue, c'est-à-dire si bellement renoncement [...] Je dirai que ce renoncement, quand il est étayé de raisons et d'inventions suffisantes, quand il débouche sur ce langage de partage dont j'ai parlé, est la pensée même de l'effleurement, *la pensée archipélique* par quoi nous recomposons *les paysages du monde* [...]. » (C'est nous qui soulignons.)
- 5 Rappelons que chez Ortiz le processus de transculturation concerne effectivement une entité nationale telle qu'elle se constitue à travers plusieurs siècles d'histoire coloniale. Les dimensions territoriales et collectives qu'acquiert ainsi l'idée de transculture ne sont pas transposables telles quelles pour penser la conjoncture très ponctuelle qui est la nôtre, que caractérisent la complexité pluridimensionnelle des phénomènes de mondialisation et les appartenances multiples qui s'y négocient.
- 6 On notera à ce propos comment l'appropriation culturelle, le transfert du référent culturel, concerne les fonctions mêmes qui sont reconnues au code culturel cinématographique que partagent et cultivent les deux protagonistes. Le récit filmique de la frontière dans le Western *Red River* de Howard Hawks n'est pas mis à contribution pour cimenter un sentiment d'appartenance collective territorialisée dans l'histoire culturelle des États-Unis. Il s'agit pour les deux légistes de s'approprier une culture populaire afin de lui conférer valeur d'objet « culte » dans les termes de leur pratique professionnelle : c'est en qualité de légistes qu'elles évaluent et apprécient telle ou telle scène, les diagnostics balistiques que celles-ci autorisent. Les représentations culturelles sont en ce sens soustraites à ce *banal nationalism* perpétuant selon Michael Bilig des canevas identitaires dominants et établis. Il n'y a pas ici consommation passive de production culturelle reproduisant le récit doxique de l'Ouest américain, mais une

insertion délibérée de ce même récit dans les normes et pratiques qui définissent l'horizon de socialisation des spectatrices. Par ailleurs, cet interventionnisme qui les dérobo à la force d'attraction des discours culturels serait également à aborder du point de vue de la pratique médiatique qui est la leur : « They rewound the video and looked at it once more [...] frame by frame » (*Anil's Ghost* 235). Tout comme elles imposent un autre code de visualité au classique de série B, les téléspectatrices interceptent le décalage sensoriel techniquement programmé dans la distance qu'introduit le média filmique.

VI

From Transculturation to Hybridization: Redefining Culture in the Americas

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

The definitions of “culture” in the Americas have certainly varied depending on different socio-historical contexts, but unlike modern European versions that place greater emphasis on the national dimension of the term, the specificity of the situation in the Americas has only been recently, that is in the 20th century, recognized in a typical definition capable of grasping their real continental identity. Given their own position towards European modernity, the *originality* of their culture, and of cultural evolution and development in the Americas, a definition was required that would correspond to their own historical development. And while a “national” definition of culture was developed throughout the Americas during the 19th century, parallel to that of European modernity’s institutions according to a model of homogenized ethnic and linguistic background, it is only through a contemporary redefinition of culture in the Americas that such a model was re-evaluated and criticized, taking into account the heritage of populations that were not previously included or were inadequately defined

within the previous definitions of these national cultures. In what follows, I will examine this redefinition of culture in the Americas in the works of Fernando Ortiz (as well as Bronislaw Malinowski's interpretation of Ortiz) and Néstor García Canclini, who respectively developed the concepts of transculturation and hybridization in order to provide a more inclusive perception of culture that addresses the issue of the originality of the Americas¹. I will then refer to their respective conception and will briefly address different perspectives offered by "interculturalism" and "multiculturalism", before arguing that the current contemporary context offers an opportunity to think about the cosmopolitan dimension of culture that transculturation and hybridization both imply. I will conclude by proposing that the very identity of culture in the Americas, that is, what stands as the identity of American culture, or "americanity", should be defined according to the cosmopolitan dimension of culture that refers to both its transcultural and hybrid status.

Fernando Ortiz's Concept of Transculturation

Fernando Ortiz first introduced the concept of transculturation as a methodological tool meant to synthesize the extensive and detailed analysis on the development of Cuban society and culture in his book, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, published in 1940. The book plays on the metonymic content of these two products—tobacco and sugar—as representing the whole history of Cuba in a fine quasi-structuralist mode: The system of oppositions that is constructed between the two figures extends to a reconstruction of the encounter between the European (Spanish), pre-Columbian (Taino Indians) and slave (African) cultures, came to embody the whole colonizing enterprise of the island of Cuba. By using the characteristics of the two plants, and their typically opposite agricultural practices (mass *versus* specialized), Ortiz demonstrates how the colonized Cuban society was built

through this “contrapuntal” dynamic that led to the synthesis of this metropolis-colony’s relations. The concept of transculturation is thus presented as an understanding of the typical processes at work between these oppositional traditions and practices, that is, as a give and take movement located within a cultural evolution in which former cultural traits form new cultural practices in the course of its transformation. Ortiz explains:

I have chosen the word *transculturation* to express the highly varied phenomena that have come about in Cuba as a result of the extremely complex transmutations of culture that have taken place here, and without a knowledge of which it is impossible to understand the evolution of the Cuban folk, either in the economic or in the institutional, legal, ethical, religious, artistic, linguistic, psychological, sexual, or other aspects of its life. (Ortiz, 98. Italics in the original.)

Therefore, Ortiz defines transculturation as a deep and all-encompassing process at work in every aspects of social life, all of which become “fusions” of diverse cultural horizons that are in contact at a given historical point in time. This process synthesizes the historical development of a Cuban culture which could well serve as a model to the entire hemispheric experience of the Americas. Ortiz writes:

The real history of Cuba is the history of its intermeshed transculturations. First came the transculturation of the paleolithic Indian to the neolithic, and the disappearance of the latter because of his inability to adjust himself to the culture brought in by the Spaniards. Then the transculturation of an unbroken stream of white immigrants. They were Spaniards, but representatives of different cultures and themselves torn loose, to use the

phrase of the time, from the Iberian Peninsula groups and transplanted to a New World, where everything was new to them, nature and people, and where they had to readjust themselves to a new syncretism of cultures. At the same time there was going on the transculturation of a steady human stream of African Negroes coming from all the coastal regions of Africa along the Atlantic, from Senegal, Guinea, the Congo, and Angola and as far away as Mozambique on the opposite shore of that continent. All of them snatched from their original social groups, their own cultures destroyed and crushed under the weight of the culture in existence here, like sugar cane ground in the rollers of the mill. (Ortiz, 98)

Again, the transculturation process at work in Cuba is partly equivalent to that of many other contexts not only in Latin America (i.e., under the rule of the Spanish and Portuguese metropolitan empires, which brought together European, Indian, and African populations in a distinct context), but in North America as well, where the English and French empires were dealing at the time with similar situations (again, with due respect to the specificity of each context, since slavery, for instance, only existed as a prevalent and extended agricultural system in the Southern United States). For Ortiz, as mentioned earlier, it is not only the colonial period in Cuba that is characterized by this mixing of cultures it is a dynamic at work in the Americas that is permanently reworking cultural traditions of all kinds. He adds:

And still other immigrant cultures of the most varying origins arrived, either in sporadic waves or a continuous flow, always exerting an influence and being influenced in turn: Indians from the mainland, Jews, Portuguese, Anglo-Saxons, French, North Americans, even yellow Mongoloids from Macao, Canton, and other regions

of the sometime Celestial Kingdom. And each of them torn from his native moorings, faced with the problem of disadjustment and readjustment, of deculturation and acculturation—in a word, of transculturation. (Ortiz, 98)

Although Ortiz was ready to acknowledge that transculturation could vary in degrees, if not simply fall short of its possible outcomes², he never really provided a detailed analysis on the power relations that structured the process—if not in showing that there was something “new” that emerged from the context of cultural encounters³. This is what mattered to him, and the specificity of the history of the Americas remained, in his own view, the “speed” at which the New World took shape, culturally speaking, compared to Europe⁴. After emphasizing that the Americas finally engulfed “peoples from the four quarters of the globe”, Ortiz concluded that: “They were all coming to a new world, all on the way to a more or less rapid process of transculturation” (Ortiz, 102). This meant that “[t]he concept of transculturation is fundamental and indispensable for an understanding of the history of Cuba, and, for analogous reasons, of that of America in general” (Ortiz, 103). In the end, Ortiz’s proposed a concept that added a new heuristic value to the study of culture in the discipline of anthropology, circumscribing the difficulties inherent in defining both cultural evolution and cultural relations as a process of ensuing phases:

I am of the opinion that the word *transculturation* better expresses the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consist merely in acquiring another culture, which is what the English word *acculturation* really implies, but the process also necessarily involves the loss of uprooting of a previous culture, which could be defined as a deculturation. In addition it carries the idea of the

consequent creation of new cultural phenomena, which could be called neoculturation. In the end, as the school of Malinowski's followers maintains, the result of every union of cultures is similar to that of the reproductive process between individuals: the offspring always has something of both parents but is always different from each of them. (Ortiz, 102–103. *Italics in the original.*)

When Fernando Ortiz published his analytical work on Cuban society in 1940 in his book *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (translated into English and published in the United States in 1947 as *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*), the concept of transculturation he introduced should have become a landmark in general anthropological studies. Due to the circumstances of the time, however, this concept escaped the broader attention of the discipline, remaining hidden behind other considerations in defining and studying culture in the Americas throughout the socio-historical, political and ideological context of the Second World War and its aftermath (the Cold War and the Cuban revolution).

The concept of transculturation was not significantly used in the field, even though Bronislaw Malinowski, who was then at the peak of his academic accomplishments both in the United States and internationally, and was at that time establishing a functionalist “scientific definition” of culture, very enthusiastically supported its heuristic value in the introduction that he wrote for Ortiz's book⁵. While Malinowski himself is partly to blame by avoiding to use the concept in his later publications, between his personal encounter with Ortiz in Cuba in 1939 and before his death in 1942, there is little doubt that he praised the work of the Cuban anthropologist for assisting cultural analysts to think about cultural relations and cultural evolution in a new way. Seen by Malinowski as a concept opposed to “*acculturation*”, which up until then was used to describe in a moralistic fashion the uneven power relations between two

cultures put into contact through rather narrow evolutionistic and ethnocentric schemes, he praised the implications of Ortiz's concept of transculturation and strongly encouraged its dissemination:

Every change of culture, or, as I shall say from now on, every transculturation, is a process in which something is always given in return for what one receives, a system of give and take. It is a process in which both parts of the equation are modified, a process from which a new reality emerges, transformed and complex, a reality that is not a mechanical agglomeration of traits, nor even a mosaic, but a new phenomenon, original and independent. To describe this process the word *transculturation*, stemming from Latin roots, provides us with a term that does not contain the implication of one certain culture toward which the other must tend, but an exchange between two cultures, both of them active, both contributing their share, and both co-operating to bring about a new reality of civilization. (Malinowski, lviii–lix. Italics in the original.)

Malinowski immediately saw in Ortiz's work a new way of understanding the evolution of culture in general, in its formation and transformation processes, but took special note of the way culture took shape in the Americas, based on the analysis of the Cuban case provided by Ortiz. As Malinowski stated:

It would be as preposterous to suggest that the Spaniards who settled in Cuba became "acculturated"—that is, assimilated—to the Indian cultures, as it would be to affirm that they did not receive from the natives very tangible and definite influences. It will suffice to read this account of tobacco and sugar to realize how the

Spaniards acquired from the Indians one of the two basic elements of the new civilization they were to develop in Cuba during the four centuries of their domination, and how the other was brought in by them to this island of America from across the ocean. There was an exchange of important factors, a *transculturation*, in which the chief determining forces were the new habitat as well as the old traits of both cultures, the interplay of economic factors peculiar to the New World as well as a new social organization of labor, capital, and enterprise. (Malinowski, lix. Italics in the originals.)

For Malinowski, this process of transculturation did not exclusively belong to the past, but could help define the continuous relations that Europe and the Americas would develop throughout history and beyond the episode of the Conquest and the colonial period. Subsequent waves of migrations between the two continents would continue to deepen and further the process of transculturation, not only in Cuba, but elsewhere and throughout all the Americas:

The essential nature of the process being described is not the passive adaptation to a clear and determined standard of culture. Unquestionably any group of immigrants coming from Europe to America suffers changes in its original culture; but it also provokes a change in the mold of the culture that receives them. Germans, Italians, Poles, Irish, Spaniards always bring with them when they transmigrate to the nations of America something of their own culture, their own eating habits, their folk melodies, their musical taste, their language, customs, superstitions, ideas, and temperament. (Malinowski, lviii)

Malinowski's enthusiastic support of Ortiz's concept certainly bore personal undertones for this former Polish immigrant

(first to England, and then to the United States), but what is even more striking is his support for a political recognition of the consequences of a concept like transculturation in the Americas' hemispheric relations. Taking into account the hegemonic or even imperialistic role that the United States had come to play in Cuba and in Latin America in general, as well as the ideological stream of the "good neighbour policy" of the Roosevelt administration in the 1930s, Malinowski called for an understanding of the larger ethical implications of transculturation at the end of his introduction:

With these scientific efforts of study and analysis of the objective realities through which the complex social phenomena of peoples reveal themselves, the understanding between the Americas would become greater, more perfect, and more fruitful the goodwill of the North Americans toward Cuba, the most important and closest of her island neighbors of Latin America. It is obvious that here, as in every phase or phenomenon of transculturation, the influences and understanding would be mutual, as would the benefits. (Malinowski, lxiv)

The fact that this statement went far beyond the implications that Ortiz himself saw in his own study, since it did not fully capture the deeper implications of the concept of transculturation (as Coronil claims)⁶, does reveal the potential of the concept had it been utilized and fully developed at that time and into the present day. But such was not the case, and the ideological context immediately following World War II and extending throughout the Cold War's US politics toward Cuba and Latin America in particular, combined with the disciplinary (or rather "un-disciplinary") consequences of Malinowski's involvement in Ortiz's work⁷, sounded the death knell of transculturation's heuristic value.

While disciplinary and ideological circumstances prevented Ortiz's concept of transculturation from being disseminated, it is interesting to note that at the very end of the Cold War period, another concept would emerge that would, to some extent, compete with what Ortiz wished to convey in his studies of culture. It is with this idea in mind that we now turn to a brief examination of Néstor García Canclini's concept of hybridization, which is in a way a substitute to the concept of transculturation, though in a different context and with slightly different implications.

Néstor García Canclini's Concept of Hybridization

The original Spanish version of Néstor García Canclini's book, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, was published in 1989. While its publication fortuitously coincided with the official end of the Cold War, epitomized by the fall of the Berlin wall that same year (though it cannot be overemphasized), it was certainly meaningful in terms of the new context of globalization, an era fuelled by neoliberal ideological representations that was soon to emerge under the label of the "new world order" promoted by the United States as the typical way of envisioning the evolution—if not the end—of world history. As the first section of the book makes clear, in García Canclini's view, the socio-historical context of Latin America calls for a new kind of analysis:

What are the strategies for entering and leaving modernity in the nineties? We phrase the question in this way because in Latin America, where traditions have not yet disappeared and modernity has not completely arrived, we doubt that the primary objective should be to modernize us, as politicians, economists, and the publicity of new technologies proclaim. Other sectors, upon verifying that salaries are returning to the power

that they had two decades ago and the products of the most prosperous countries—Argentina, Brazil, Mexico—remained stagnant during the eighties, ask themselves if modernization is not becoming inaccessible for the majority. And it is also possible to think that to be modern no longer makes sense at this time in that the philosophies of postmodernity disqualify the cultural movements that promise utopias and foster progress. (García Canclini, 1)

It is with this context in mind that García Canclini introduces the concept of hybridization, a term that lays the foundation for interdisciplinary (or transdisciplinary) studies that cut across anthropology, art history and communication studies (together with sociology, cultural studies and semiotics) and for a new understanding of culture that acknowledges the fractures between its popular, massified and “cultivated” versions. As he puts it:

We have, then, three questions at issue. How to study the hybrid cultures that constitute modernity and give its specific profile in Latin America. Next, to reunite the partial knowledges of the disciplines that are concerned with culture in order to see if it is possible to develop a more plausible interpretation of the contradictions and failures of our modernization. And third, what to do—when modernity has become a polemical or suspect project—with this mixture of heterogeneous memory and truncated innovations. (García Canclini, 3)

While it might seem at first that the concept developed by García Canclini somewhat opposes Ortiz's, the latter emphasizing the *fusions* of different cultural horizons in the formation of new “homogenized” forms through transculturation, whereas the former stresses the *separations* that still

prevail between different sectors of a falsely presumed unified modern culture, the two concepts are in fact more similar than they appear. For García Canclini, “*hybridization*” means a process through which different cultural areas and practices are coming together and defining new cultural forms—according to the common meaning of the word “hybrid”⁸. Indeed, in the new introduction written for the second edition of *Hybrid Cultures* published in 2005, in order to clarify some of the questions that the use of the notion had raised in various debates since the publication of the first edition of the book, García Canclini mentions that “transculturation” is part of the “network of concepts” to which hybridization also belongs, together with other notions such as creolization, mestizaje, etc⁹. While neither the work nor the name of Fernando Ortiz explicitly appears as a reference in *Hybrid Cultures*, due to its limited circulation, making it virtually unknown for decades in academic circles¹⁰—which did not escape the attention of Fernando Coronil¹¹—there are better reasons that might explain the differences between the two authors, and that justify the use of these different concepts developed by each in their respective analysis. First, bear in mind that Ortiz was essentially concerned with the historical evolution of culture in Cuba and the Americas up until the first half of the 20th century, whereas García Canclini focuses on the evolution of culture in Latin America from the late 20th to the present. This does not prevent one from recognizing that there are differences between the two perspectives. García Canclini’s analysis presupposes that there have been continuous fractures between different areas of cultural practices that maintain, for instance, traditional domains of culture in the face of modern cultural developments, thereby impeding recognition of the successful transculturation that Ortiz assumed to have occurred in this context. Second, García Canclini is deeply concerned with the contemporary context of “globalization”, whereas Ortiz was producing his own analysis of Cuban society in the time span of time between

the two world wars, when there was still some possibility of developing national societies¹²—or so it would seem. The fact that Ortiz sided with the Cuban Revolution of 1959 (he died in 1969), seeing it as a sign of a new transculturation process, which still meant a social dynamic linked to a version of the emancipatory dimension of the project of modernity, can appear to contradict García Canclini's own position towards Latin American societies and the historical trajectory of the contemporary world, since the very motivation of his own work lies in the fact that Latin America is facing a postmodern condition that, at best, puts the very idea of modernity at risk¹³. In spite of these differences, however, both Ortiz's concept of transculturation and García Canclini's concept of hybridization are reconcilable with regards to the significance of modernity in the Americas. It is indeed according to the displacement and the critique that they each provide on the particular significance of modernity in the American context that we get the best picture of how culture would be defined in this situation, given the originality of this socio-historical setting. Indeed, for both, modernity in the Americas should be defined according to an evaluation of culture that emphasizes a process of heavy mixing of cultural sources and horizons that need to be understood as a process of transformation, which can never develop a "pure" national identity, at least, not in the European sense.

I would therefore argue that the concept of hybridization shares some elements with the definition of transculturation, and *vice versa*, to the extent that they both imply a transformation of culture that involves different sources and horizons in the development of new forms of cultural practices. On the other hand, the particular use of the concept of hybridization that García Canclini shares with various authors covers a wide range of different phenomena. Its specific value lies in its capacity to broaden our conception of the contemporary evolution of culture, inasmuch as this evolution embraces past, present or future contexts. As García Canclini puts it:

I understand for hybridization socio-cultural processes in which discrete structures or practices, previously existing in separate form, are combined to generate new structures, objects, and practices. In turn, it bears nothing that the so-called discrete structures were a result of prior hybridizations and therefore cannot be considered pure points of origin. (...) One way of describing this movement from the discrete to the hybrid, and to new discrete forms, is the “cycle of hybridization” formula proposed by Brian Stross, according to which we move historically from more heterogeneous forms to other more homogeneous ones, and then to other relatively more heterogeneous forms, without any being “purely” or simply homogeneous. (García Canclini, xxv. Italics in the original.)

In addition, closer to Ortiz's view on transculturation, García Canclini's hybridization concept can be applied to the analysis of varied phenomena, that can embrace past historical situations (like the colonial context of the Americas) and contemporary manifestations of cultural transformation (such as the effects of globalization in terms of media development and mass tourism). What is really at stake is the capacity to see the formation and transformation of cultural identity by recognizing the participation of all horizons and sources involved in such processes. The concept thus finds a trans-disciplinary relevance as well as a very general field of application:

The social (Hall; Papastergiadis) and linguistic (Bakhtin; Bhabha) constructions of the concept of hybridization have made possible a departure from the biological and essentialist discourses of cultural identity, authenticity, and purity. This contributes to identifying and accounting for fertile alliances: for example, of the pre-Columbian imaginary with that of the colonizers of New Spain, and later with that of the culture industries

(Bernand, Gruzinski), between popular and tourist aesthetics (De Grandis), of national ethnic cultures with metropolitan cultures (Bhabha), and with global institutions (Harvey). The few written fragments of a history of hybridizations have made evident the productivity and innovative power of many cross-cultural mixtures. (García Canclini, xxvii)

While it is up to cultural analysts in the various disciplines to gauge the conceptual value of hybridization processes in creating a better perception of phenomena according to this opening of perspective, the political dimension of these developments should not be underestimated. If globalization is the general socio-historical context into which hybridization is occurring to large extent, particularly by the spread of mass communications and culture, then the neoliberal ideology that promotes free trade and free trade agreements worldwide and induces concrete forms of their realization can also be reformed, taking into account more democratic concerns. Indeed, if hybridization means the coming together of different sources and horizons of cultural practices into new forms of determination, then openly recognizing broader participation by all citizens to the formation and transformation of culture logically requires that the political arena becomes accessible to all. It is in this sense that García Canclini asks:

Is it possible to democratize not only the access to goods but the capacity for hybridizing them, to combine the multicultural repertoires expanded by these global times? The answer depends, above all, on political and economic action. Along these lines, I want to foreground the urgency of attaching to free-trade agreements regulations that order and strengthen transnational public space. Among other requirements for such a state of affairs is that we globalize citizen rights, that multinational hybridizations derived from mass

migrations find recognition in a more open conception of citizenship, capable of embracing multiple forms of belonging. (García Canclini, xli)

It therefore seems that transculturation and hybridization have more in common than their respective definitions allow. First and foremost, the perception of culture in terms of this process of transformation that occurs when different cultural practices are blended, suggests the recognition of a wider participation than the one engaged in defining national cultures in their former context. As Ortiz has shown, the colonial and national contexts of Cuban and American societies reveal the complex relations of diverse sources of culture, and, as García Canclini tells us, the present and future evolution of globalization requires a broader understanding of cultural relations. What does this tell us about the definition of culture in the Americas? The development of these concepts reveals that intense efforts are being made to think about culture in the Americas according to a new frame of mind, and that this casts doubt on the validity of former definitions of culture inherited from the modern European model of homogenized national spaces. This suggests that numerous debates can arise out of such a reflection. I will now briefly examine two recent currents of analysis and demonstrate how they intersect with the concept of transculturation and hybridization, and how analytical debates arise according to the direction in which they develop. To what extent are discussions on interculturalism and multiculturalism connected with the new frame of mind required to analyze culture in the Americas?

*The recognition of American Culture:
Interculturalism or Multiculturalism?*

The real division in the definition of culture in the Americas only manifests itself in its contemporary context, in the wake

of American imperialism that emerged at the end of the 19th century and the start of the 20th century. Beforehand culture was defined from the European point of view (in the colonial context), and according to the model of European modernity (in the national period following the wars of independence in the Americas). Since then, the development of a new type of society (i.e. mass society, very different from modern bourgeois society), coupled with a new form of political domination of international dimensions (i.e. U.S. imperialism instead of European imperialism), required a redefinition of culture that would provide new ways of categorizing cultural practices. In the early 20th century, for instance, expressions such as “melting pot”, or “nation of nations”, were used to define a new national identity in the U.S.—whereas in the late 19th century, poets such as Walt Whitman and José Martí had already expressed their visions about the international content of culture in the Americas¹⁴. Interestingly, we have not yet overcome the problem of reflecting on the specific definition of culture in the Americas. Both Ortiz and García Canclini, through their respective conceptualization of transculturation and hybridization, participated as others have done in proposing notions such as “interculturalism” and “multiculturalism”. To what extent do these notions intersect with the conceptual developments that we touched on so far?

In his book, *The New North American Studies: Culture, Writings and the Politics of Re/Cognition*, Winfried Siemerling argues that although multiculturalism openly promoted by both the governments of the United States and Canada since the 1960s has played an active and valuable role in enabling cultural differences to be expressed in each society, it has so far failed to play a significant role in analyzing culture beyond the national dimension of cultural identity. While Siemerling convincingly demonstrates that the analysis of diverse literatures from North America, such as African-American, Native American, or French Québécois, for example, requires a reworking of the

definition of what a “national culture” is, he argues that a real and significant opening can only occur through a cross-cultural dialogue based on the recognition of the differences that is opposed to any kind of “closed off” identity. From his point of view, it is the uncomfortable position of “double consciousness”, exemplified by W.E.B. Du Bois in the search for an “African-American” identity structured around its hyphenated definition that best corresponds to what multiculturalism really is. Confronting Charles Taylor’s idea of complete recognition achieved by the politics of multiculturalism, Siemerling attempts to test the limits of such a recognition by showing that it can never be achieved other than by maintaining openness with regards to the irreducible differences involved¹⁵. Notwithstanding how the diversity of cultural expressions have structured the situation contexts that Siemerling examines both in the United States and Canada, what is really at stake here is the possibility of finding and defining the common ground from which this diversity emerged. After all, these cultural differences could only exist and manifest themselves according to an “American identity”, the same one that denied their very formation within the context of their national existence. But if we consider these various formations as the resulting from the dynamics of transculturation and hybridization that define culture in the Americas, then the problem becomes one of developing a concept of culture in the Americas that considers how the diverse sources and different horizons of cultural practices participate in the formation and transformation of the American (continental) identity as a whole, and which allows the “national” dimension of things as part of a much larger and deeper process—involving United States imperialism in particular¹⁶.

A somewhat similar position is articulated in Walter Mignolo’s book, *The Idea of Latin America*. Mignolo takes the issue of interculturalism, rather than multiculturalism, as being the way of redefining the cultural components of the

Americas. Conceived as a more radical shift that implies “the opening of an epistemology of the borders built on the colonial difference” (Mignolo, 107), interculturalism would invert the historical movement of modernity by returning to the sources of Indigenous knowledge and cultures, in such a way that is incompatible with any of the compromises found in the sort of multiculturalism that favours the various national states of the Americas—from North to South. At the core of this analytical position that Mignolo develops in minute details elsewhere, lies a reconsideration of the epistemology of modern European society that had been transposed in the American context through the annihilation of Indigenous cultures, and the capacity of reinventing the vital sources of these cultures in line with a clear and definite political project¹⁷. What is intriguing here, is to discover how such an evolution could be possible, given that, on the one hand, forms of knowledge as well as any other cultural form take place within a specific society and cannot be abstracted from it, and on the other, it is impossible to think about the evolution of indigenous cultures without considering the socio-historical experience that has taken form in their relations with European, as well as African, and other cultures that existed in the Americas in the last five centuries.

While Mignolo and Siemerling’s respective positions deserve better treatment and critical appraisal than the one I can offer here, due to a lack of space, I think that what is important to both remains clear enough. All the authors that have been discussed here tried to achieve, each in his own way, a redefinition of culture in the Americas that move beyond the limitations that have characterized the modern versions inherited from European modernity. Yet, all of them are in favour of a broader and more inclusive definition of culture, both on the historical and contemporary levels. Interculturalism and multiculturalism both appear to exclude parts of the reality of cultural practices in the Americas, whereas transculturation and hybridization are conceptually better, precisely because they are more inclusive.

Conclusion

It seems to me that the true definition of culture in the Americas came to reach a turning point in the 20th century when their own originality emerged. This is due to the historical experiences that the Americas have in common share, and because this involves recognizing the variety of sources and horizons of cultural practices that fuelled the constitution of various national societies and institutions. Ortiz's concept of transculturation established a landmark, and García Canclini's concept of hybridization reshaped parts of the concept of transculturation so that it better fits into the current context. When we consider Siemerling's concern with multiculturalism and Mignolo's attempt at defining interculturalism to deal with specific issues, we see how further debates might provide analytical directions that intersect with the former concepts. It seems to me that these directions are to some extent compatible with the need to think about culture in the Americas in such a way that it recognizes the existence of national contexts for evolving cultural practices without restricting their definition to these contexts. The implications of redefining culture in the Americas are numerous because both transculturation and hybridization call for new version in the current postmodern context, carefully taking into account the cosmopolitan dimension of these conceptual visions of culture. Insofar as it relates to the politics of multiculturalism and interculturalism, including these concepts into a rework definition of culture that is opposed to a strictly imperial domination from the United States, a cosmopolitan understanding of culture in the Americas would then broaden the horizon in terms of both the legacy of European modernity in the Americas and the present limitations. Indeed, the postmodern habit of revising the specificity of modernity in the Americas helps us to consider both the analytical importance of the conceptual approaches that we utilize and the political horizon in

which they develop, repositioning cultural practices in our continental evolution.

Cited References

- Coronil, Fernando, "Transcultural Anthropology in the Américas", in Mauricio A. Font, Alfonso W. Quiroz, eds., *Cuban Counterpoint. The Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham: Lexington Books, 2005, pp. 139–156.
- Coronil, Fernando, "Transculturation and the Politics of Theory", Introduction to the Duke University Edition of Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Transl. H. De Onis, Durham: Duke University Press, 1995, pp. ix–lvi.
- Coronil, Fernando, "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States", *Poetics Today*, 15:4, 1994: 643–658.
- Côté, Jean-François, "Le renouveau du grand récit des Amériques", in Donald Cuccioletta, Jean-François Côté, Frédéric Lesemann, eds., *Le grand récit des Amériques. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*, Québec, Les Éditions de l'IQRC, 2001, pp. 9–37.
- Font, Mauricio A., QUIROZ, Alfonso, eds., *Cuban Counterpoint. The Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham: Lexington Books, 2005.
- Font, Mauricio A., Quiroz, Alfonso W., Smorkaloff, Pamela Maria, "Introduction: The Intellectual Legacy of Fernando Ortiz", in Mauricio A. Font, Alfonso W. Quiroz, eds., *Cuban Counterpoint. The Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham: Lexington Books, 2005, pp. xi–xix.
- Garcia Canclini, Néstor, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Transl. C.L. Chiappari, S.L. Lopez, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005 (1995).
- Levander, Caroline F., Levine, Robert S., eds., *Hemispheric American Studies*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2008.
- Malinowski, Bronislaw, "Introduction", in Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. De Onis, Durham, N.C.: Duke University Press, 1995, pp. lvii–lxiv.
- Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*. London: Blackwell, 2005.

-
- _____, *Local Histories. Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.
- Ortiz, Fernando, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. De Onis, Durham, N.C.: Duke University Press, 1995.
- Portel Vila, Erminio, "By Way of Prologue", in Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. De Onis, Durham, N.C.: Duke University Press, 1995, pp. lxx–lxxix.
- Siemerling, Winfried, *The New North American Studies. Culture, Writing and the Politics of Rel/Cognition*. London: Routledge, 2005.

Notes

- ¹ I will focus mainly on Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. de Onís, Durham Duke University Press, 1995 (1974) and Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, transl. C. L. Chiappari, S. L. López, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005 (1995).
- ² He writes: "If the Indies of America were a New World for the Europeans, Europe was a far newer world for the people of America. They were two worlds that discovered each other and collided head-on. The impact of the two on each other was terrible. One of them perished, as though struck by lightning. It was a transculturation that failed as far as the natives were concerned, and was profound and cruel for the new arrivals. The aboriginal human basis of society was destroyed in Cuba, and it was necessary to bring in a complete new population, both masters and servants. This is one of the strange social features of Cuba, that since the sixteenth century all its classes, races, and cultures, coming in by will or by force, have all been exogenous and have all been torn from their places of origins, suffering the shock of this first uprooting and a harsh transplanting." (Ortiz, 100).
- ³ Of course Ortiz pays attention to the dominant mode of capitalist production in this evolution, when he writes: "Cuba

had two parallel sources of pride, the synthesis of this strange contrast I have outlined, that of being the country that produced sugar in the greatest quantity and tobacco of the finest quality. The first is disappearing; nobody can take away the second. We have seen the fundamental differences that existed between them from the beginning until machines and capitalism gradually ironed out these differences, dehumanized their economy, and made their problems more and more similar.” (Ortiz, 92–93)

- ⁴ He writes: “The whole gamut of culture run by Europe in a span of more than four millenniums took place in Cuba in less than four centuries. In Europe the change was step by step; here it was leaps and bounds.” (Ortiz, 99)
- ⁵ Here I am following the lines of the excellent presentation to the new English edition of Ortiz’s book provided by Fernando Coronil “*Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint*” (ix–lvi).
- ⁶ In his evaluation of Malinowski’s relation to Ortiz, Coronil insists that the former “took” as much credit as he gave to the former, in including him among the fellow functionalist anthropologists (Coronil, p. xxxi, xxxv, xliii). Coronil would also write: “[Malinowski] reads *transculturation* narrowly as a technical term that expresses certain dynamics in cultural exchanges, not as a critical category intended to reorient both the ethnography of the Americas and anthropological theory.” (Coronil, 2005, 145. Italics in the original.) Without arguing that this simple statement makes Ortiz a “happy functionalist” anthropologist, and a mere follower of Malinowski’s anthropological theory, one can think about Coronil’s remarks with a milder impression of the intellectual and scientific relations that both men shared.
- ⁷ As it turns out, the Oxford English Dictionary credited Malinowski, and not Ortiz, with the introduction of the term “transculturation”; this was due to the fact that when Malinowski’s book, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, was posthumously published in 1944, he used the concept without attributing it to Ortiz, although he had apparently revised the part of the manuscript containing the reference before his death, as Fernando Coronil reports (Coronil, pp. xlv–xlvi).

- 8 As he states: "Occasional mention will be made of the terms *syncretism*, *mestizaje*, and others used to designate processes of *hybridization*. I prefer this last term because it includes diverse intercultural mixtures—not only racial ones to which *mestizaje* tends to be limited—and because it permits the inclusion of the modern forms of hybridization better than does "syncretism", a term that almost always refers to religious fusions or traditional symbolic movements." (García Canclini, 11, note 1. Italics in the original.)
- 9 He writes: "If we want to go beyond liberating cultural analysis from its fundamentalist identitarian tropes, we must position hybridization in another network of concepts: for example, contradiction, *mestizaje*, syncretism, transculturation, and creolization. It is also necessary to understand it in the context of the ambivalences of the globalized mass diffusion and industrialization of symbolic processes, and of the power conflicts these provoke." (García Canclini, xxix. Italics in the original.)
- 10 Néstor García Canclini was not aware of Ortiz's book when he published *Hybrid Cultures* in 1989, except through a vague reference that also bore the traces of the more controversial early works of Fernando Ortiz on the "racialized" dimension of crime in Cuba. I got this information from a personal conversation with Néstor García Canclini, in Mexico City on June 27, 2008.
- 11 Coronil makes this reference to García Canclini's book while reviewing the virtual absence of Fernando Ortiz's works in various analyses produced on Latin America, accentuating his marginal place in anthropology in general (Coronil, xxxvi). In my view, there are reasons other than the ones evoked by Coronil to explain Ortiz's marginalization in the field of anthropology: the rise of Levi-Strauss' structuralism in the 1950s and 60s, as well as the subsequent wave of post-structuralism, together with the "turn to interpretation" in anthropology in the late 1970s in the United States, should also be taken into consideration.
- 12 Rafael Rojas writes: "Ortiz's legacy envelops the mystery of a fully modern intellectual adventure in the Caribbean and even in Spanish America. This notion of modernity is put to the test in what Habermas would call the dialectics between the

self-assurance of having a place in the world and the ability to move to other epistemological latitudes.” (Rojas, 65).

- ¹³ As for Ortiz’s intellectual and political dispositions, the following evaluation is instructive: “[Ortiz’s] work implies that cultural fixations—traditions, legacies, beliefs, and practices—serve as the basis for stable group and national identities, and require in-depth study. This concept of transculturation pointed to a constant give-and-take across primary cultural traditions. Race and national identity were themselves socially constructed categories in cultural flux. As a result, a key aspect of Ortiz’s approach is its unwillingness to resolve such tension and dissolve cultural counterpoints. Indeterminacy is present in Ortiz’s treatment of the relationship of the cultural with the economic and the historical. Thus, he left with an image of social organization and culture as a perennial problematic. It is telling in this regard that in his waning years during the 1960s, he would see the revolutionary process of that decade as “crisis of transculturation”.” (Font, Quiroz, Smorkaloff, xv)
- ¹⁴ I examined some aspects of these questions in J.F. Côté (2001).
- ¹⁵ In discussing Charles Taylor’s model developed in the “politics of recognition” of multiculturalism, Siemerling writes: “I do not believe that in strong formulations of multiculturalism and in multicultural canon debates requests are made to deliver automatically positive value judgments that would imply, in this sense, one unitary perspective and value standard for all sides involved; the difference of perspective could be taken, in fact, to be the very point of *multiculturalism*. The implication is that processes of self-certainty and self-certification are different, and signify differently: if there are several perspectives—not one—from which “we struggle toward a wider understanding which can englobe the other undistortively [Taylor],” then there are clearly several “we”s, and the remainders in the hermeneutics of cross-cultural dialogue may not dissolve in reciprocal self-mediation that can be transparently and identically retraced and recognized from all sides.” (Siemerling, 143)
- ¹⁶ Siemerling writes: “By contrasting contexts in which cultural emergence and difference are articulated and differing strains of

multicultural genealogies develop, comparative explorations ... can make different codings of cultural difference conspicuous, and foster alternative conjugations of the inevitably necessary if projective confirmations and conformities of recognition with the equally urgent cognitive chances of re-cognition." Siemerling argues in this sense because, for him, and as he states, "... despite all necessary strikes against difference, forms of universalism risk, as ever before, being defrocked as disguised particularisms. The need to diminish and abolish non-egalitarian difference is thus persistently conjoined and contradicted by the wish to accentuate specificity in a non-homogenized culture of relation." (Siemerling, 152, 153) While I do agree with him on the inadequate form of universalism that prevails in the definition of American culture, I do think that this is the problem, and that the way of avoiding it is not to shy away from it.

- 17 As Mignolo puts it: "'Interculturalidad' doesn't mean speaking the same logic in two different languages, but putting into collaborative conversation two different logics for the good of all. For the state, 'interculturalidad' thus understood is not convenient. Therefore, the state promotes an idea of 'multicultural' society (albeit sometimes the state uses the word 'intercultural', which still means 'multicultural', indeed). What is the difference? 'Multicultural' means that the hegemonic principles of knowledge, education, the concept of the state and government, political economy, morality, etc., are controlled by the state, and below the control of the state people have 'freedom' to go with their 'cultures' as far as they do not challenge 'the epistemic principles' grounding politics, economy, and ethics as managed by the state. 'Interculturalidad', instead, as used in Indigenous political projects, means that there are two distinct cosmologies at work, Western and Indigenous. (...) 'Interculturalidad', in its broader sense, is the radical claim, by Indigenous people, of their 'epistemic rights', which are quite different from 'cultural rights'. 'Cultural rights' are celebrated by the state, in Ecuador and in the US. (...) Instead, 'interculturalidad' would lead to a pluri-cultural state with more than one valid cosmology. And 'pluri-culturalidad', at the level of knowledge, of political theory

and economy, of ethics and aesthetics, is the utopian goal toward which to build, a new society constructed over the cracks and the erosions of the liberal and republican state.” (Mignolo, 118–119, 120) Walter Mignolo also developed more extensively these ideas in his book *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000.

VII

Construction des identités américaines et potentialités transculturelles : le cas du Québec

NICOLAS VAN SCHENDEL

Introduction

L'analyse des processus de construction des identités américaines peut prendre diverses formes. L'une d'elles suppose que nous nous interroguions d'abord sur les tensions qui, depuis l'arrivée des premiers Européens sur ce continent, ont alimenté les rapports entre le Même et l'Autre. Pour notre gouverne, nous dirons du Même qu'il se rapporte à l'identité de celui qui, au départ, se présente comme porteur d'une culture ou d'un savoir-faire qu'il impose, à divers degrés et selon diverses méthodes, à un Autre. Du point de vue de la genèse des identités américaines, cette « rencontre » entre le Même et l'Autre sera traduite de trois façons : 1) d'abord entre le Conquérant européen et l'Autochtone américain ; 2) puis entre le Blanc d'Amérique et l'Esclave noir extirpé d'Afrique ; 3) et enfin, entre le Natif d'origine anglo-franco-ibérique et l'Immigré venu d'Europe, d'Asie et du Moyen-Orient.

La structure des récits auxquels ont donné lieu ces trois moments fondateurs de l'américanité, et que traverse par ailleurs l'histoire des rapports entre l'Anglo-américain et le Latino-américain (y compris le Franco-latin du Québec et de l'Acadie), peut être dégagée au moyen de deux figures : celle du Métis et une autre que je propose d'appeler l'Être mosaïque (van Schendel, « Le Métis » et *O Mestiço*).

Nous nous emploierons, dans un premier temps, à définir brièvement ces deux figures théoriques de l'identité et à exposer sommairement certaines notions d'un modèle exploratoire des processus de construction des identités américaines. Par la suite, nous nous servirons de ce modèle pour explorer les potentialités transculturelles du cas québécois.

Deux figures de l'identité

Commençons par définir chacune de ces figures. Nous dirons de l'Être mosaïque qu'il se caractérise par la « *coexistence* », au sein d'un espace politiquement délimité, de plusieurs entités ethnoculturelles ou nationales n'ayant d'autres liens entre elles que des « *rapports convenus* » de voisinage ou d'association formelle (à caractère juridique). Ces entités, dont au moins l'une détient sur les autres l'avantage historique du nombre ou de certains dispositifs socio-institutionnels, s'attardent à la défense de leurs intérêts, conçoivent leur identité à partir de critères faisant appel aux origines et demeurent, chacune d'entre elles, quoique à des degrés variables, plutôt ignorantes des codes, des valeurs ou des référents culturels caractérisant les autres entités¹.

La figure du Métis impliquerait, quant à elle, l'« *existence* » d'une entité nouvelle coïncidant avec un espace sociopolitique à redéfinir, suivant des paramètres qui relèvent non plus au premier chef d'un lien étroit entre mémoire et identité, mais bien d'une certaine représentation de l'altérité et du devenir. Cette nouvelle entité serait issue de « *rapports entretenus* » (approfondis) entre plusieurs autres recherchant l'intérêt

mutuel. Loin de se fondre dans la nouvelle, ces entités s'y retrouvent plutôt maintenues à des degrés divers de distinction et *en état permanent de dialogue et de négociation de leurs valeurs et de leurs codes respectifs*. Le Métis ne résulterait donc pas, en principe, de la fusion de plusieurs éléments, mais bien de leurs interactions constantes dans la perspective d'un « devenir autre »².

Outre ces brèves définitions des figures du Métis et de l'Être mosaïque, le tableau 1 présente une synthèse de ce que nous entendons plus particulièrement par leur rôle dans la construction des identités américaines ou dans les processus de leur formation. Deux dimensions y sont proposées : l'une sous-entend un ensemble de mécanismes et d'opérations susceptibles d'expliquer la genèse de ces identités, et l'autre suggère des paramètres généraux pour une politique de l'américanité.

LA GENÈSE DE L'AMÉRICANITÉ

À chacune des figures correspond un postulat quant à la manière dont se construisent les identités américaines. Dans le cas de l'Être mosaïque, on dira que l'« *ancien monde se reproduit dans la multitude pour donner l'apparence du nouveau* », et dans celui du Métis, que le « *nouveau monde émerge en des formes plurielles dans les interstices de l'ancien* ». Ces énoncés signifient deux choses. En premier lieu, la genèse de l'américanité procède autant de la reproduction fragmentée des cultures et des identités de l'ancien monde (le monde d'avant chacune des trois rencontres fondatrices) que de l'émergence, à travers les contacts qui finissent par s'établir entre elles, de formes diverses et inusitées du vivre ensemble. En second lieu, cette genèse suppose un lien nécessaire entre l'ancien et le nouveau monde, voire un passage obligé du premier vers le second, non seulement en raison du vieux mythe associant ce nouveau monde à l'espace continental américain, mais aussi parce que l'« après » des rencontres fondatrices de l'américanité représente

TABLEAU 1			
GENÈSE DE L'AMÉRICANITÉ	POSTULATS	ÊTRE MOSAÏQUE	MÉTIS
		<i>L'ancien monde se reproduit dans la multitude pour donner l'apparence du nouveau</i>	<i>Le nouveau monde émerge en des formes plurielles dans les interstices de l'ancien</i>
	MÉCANISMES ÉTAPES (<i>diachronie</i>) ou OPÉRATION (<i>synchronie</i>)	<p>Contribue à créer du Même par distanciation de l'Autre :</p> <ul style="list-style-type: none">• l'altérité est un accessoire de la construction de l'identité <p>La « distanciation » suppose que l'Autre est :</p> <ul style="list-style-type: none">• <u>toléré</u> par le Même• <u>reconnu</u> du Même• <u>recomposé</u> sous le Même	<p>Contribue à créer de l'Autre par incorporation au Même :</p> <ul style="list-style-type: none">• l'altérité est une composante fondamentale de l'identité <p>L'« incorporation » suppose que l'Autre est :</p> <ul style="list-style-type: none">• <u>pénétré</u> par le Même• <u>intégré</u> au Même• <u>transformé</u> hors du Même

TABLEAU 1 (<i>Suite</i>)			
POLITIQUE DE L'AMÉRICANITÉ	TERRITORIALISATION	[Effets mosaïques]	[Potentialités métisses]
	<p>NÉGOCIATION DE LA CITOYENNETÉ</p> <ul style="list-style-type: none"> • Caractère 	<ul style="list-style-type: none"> • juxtaposition <ul style="list-style-type: none"> • ancrage de l'ethnicité • verticalité des rapports <ul style="list-style-type: none"> • Le centre « <i>majoritaire</i> » <ul style="list-style-type: none"> —la hiérarchisation : le Même majoritaire vs l'Autre minoritaire —l'accommodement des minorités —la réglementation des droits 	<ul style="list-style-type: none"> • chevauchement <ul style="list-style-type: none"> • émergence de la transculturalité • horizontalité des rapports <ul style="list-style-type: none"> • Les « <i>alliances minoritaires</i> » <ul style="list-style-type: none"> —la démocratisation : l'Autre égalitaire dans le Même —le rassemblement des communautés —la médiation des intérêts
	<ul style="list-style-type: none"> • Visée 		
	<ul style="list-style-type: none"> • Procédé 		

par définition une occasion de renouveler le sens des identités en présence ainsi que celui de leurs rapports.

Si cette occasion de renouvellement semble théoriquement mieux représentée par la figure du Métis, cette dernière ne peut advenir ni encore moins opérer sans tenir compte des cultures et des identités de l'ancien monde qui, dans l'après-coup des rencontres fondatrices, auront été reproduites sous les formes de l'Être mosaïque. Du point de vue de la genèse des identités américaines, l'Être mosaïque semble donc précéder la figure du Métis. L'une et l'autre figure n'en possèdent pas moins leur propre logique d'analyse.

Ces postulats sous-entendent ce que nous appelons des mécanismes généraux et en particulier des étapes ou des opérations. En ce qui concerne les mécanismes, on dira de l'Être mosaïque qu'il produit du Même par « *distanciation* » de l'Autre, et du Métis, qu'il crée de l'Autre par « *incorporation* » au Même.

Du point de vue de l'Être mosaïque, la relation caractéristique du Même et de l'Autre est asymétrique, du fait de la « *mise à distance* » et, en conséquence, de la relative marginalisation de l'Autre par un Même occupant tout le centre (la logique majoritaire). Étant ainsi confiné à la périphérie, l'Autre devient un accessoire de la construction identitaire. Il est en quelque sorte mis en réserve, dans le sens premier de se voir assigné un espace ou un territoire particulier (comme dans le cas des autochtones), mais aussi dans le sens de voir sa spécificité préservée en raison de ce qu'elle pourrait apporter de quelque manière à l'identité dominante.

La relation entre le Même et l'Autre dont est tributaire, la figure du Métis serait, quant à elle, parfaitement symétrique. Les deux entités en arrivent à former un même « *corps* » à la suite d'un mouvement effectué par le Même en direction de l'Autre, et à la réponse de ce dernier se faisant tout autant l'écho de la culture Même que son envers critique et sa possible alternative. Étant « *incorporé* » au Même, l'Autre n'est plus un

accessoire de l'identité, il en devient plutôt une composante fondamentale³.

Selon que l'on adopte la perspective d'une analyse diachronique ou synchronique, les mécanismes de la distanciation et de l'incorporation se traduisent par des « *étapes* » ou des « *opérations* ». Celles-ci sont au nombre de trois pour la distanciation et de trois pour l'incorporation (tableau 1). Le tableau 2 présente une brève définition de chacune d'entre elles.

Il n'est pas question d'appliquer mécaniquement à chacun des pays ou à chacune des régions d'Amérique les étapes ou opérations de l'une ou l'autre des deux figures, comme si elles devaient s'agencer dans tous les cas suivant la même logique. Ainsi, si l'on conçoit une chronologie pour les étapes, les opérations qu'elles supposent par ailleurs peuvent très bien survenir de manière concurrente (par exemple, l'Autre toléré pour certaines choses mais reconnu pour d'autres). En outre, une figure à elle seule ne couvre pas ou ne prétend pas expliquer l'ensemble des processus de constructions se rapportant à une identité nationale spécifique et, encore moins, à une région spécifique. En fait, quel que soit le pays ou la région, il semblerait que les deux figures coexistent toujours du point de vue de la représentation des processus qui interviennent dans la formation des identités. Dans certains cas, l'une des figures pourra prédominer sur l'autre.

Le Canada fournirait un exemple de pareille situation. En effet, selon ce que nous révèlent déjà instinctivement la présence de deux importantes communautés d'histoire et de culture, de plusieurs nations autochtones et de nombreux groupes ethnoculturels, sans compter une politique du multiculturalisme bien implantée depuis près d'une quarantaine d'années, ce pays semble *a priori* correspondre principalement à la figure de l'Être mosaïque, du moins à la définition que nous en avons proposée. Néanmoins, l'histoire canadienne témoigne également du rôle qu'aura joué la figure du Métis à une certaine époque, quoique de manière marginale, dans la définition d'une

TABLEAU 2

ÊTRE MOSAÏQUE	MÉTIS
<p>L'« Autre toléré » <u>par</u> le Même</p> <p>La tolérance est ici entendue dans le sens d'une acceptation conditionnelle de la présence de l'Autre, ce qui, dans le meilleur des cas, peut donner lieu à de la bienveillance à son égard et, dans le pire, à de l'indifférence⁴. L'Autre est ainsi maintenu à bonne distance du Même, sans égard à ce qu'il représente intrinsèquement. C'est la logique d'un « nous » <i>s'opposant</i> à un « eux » <i>pour mieux définir ses propres contours</i>.</p>	<p>L'« Autre pénétré » (<i>violenté</i>) <u>par</u> le Même</p> <p>Par cette opération, le Même se décentre pour aller vers l'Autre et le forcer à échanger. Survient alors une pénétration du corps social, culturel et politique de ce dernier. La logique est ici celle d'un « nous » <i>s'imposant</i> à un « eux » <i>pour mieux s'enrichir ou se façonner de l'intérieur</i>. De ce processus émerge une identité forgée à même l'altérité, mais sans le consentement de cette dernière⁵.</p>
<p>L'« Autre reconnu » <u>par</u> le Même</p> <p>À cette étape ou suivant cette opération, se substitue à la tolérance une attitude de respect en même temps que l'expression d'un intérêt envers l'altérité⁶. Dans la foulée de ses revendications à ne plus être seulement tolérée, cette altérité est en effet reconnue comme dimension utile à la construction de l'identité. Un « mouvement » s'opère donc à son endroit en vue de lui accorder une place « <i>auprès</i> » du Même. Des liens se créent</p>	<p>L'« Autre intégré » <u>au</u> Même</p> <p>À cette étape ou suivant cette opération, s'amorce un processus de négociation entre le Même et l'Autre, en raison d'un savoir-faire et de connaissances que ce dernier (l'Autre) est seul à posséder et que le premier (le Même) ne peut obtenir autrement⁷. Ce processus finit également par se dérouler entre les diverses composantes de l'altérité. S'opère donc ici un « double mouvement » correspondant à une seconde forme <i>d'interculturalité</i>⁸ : l'un, vertical, intègre l'Autre</p>

TABLEAU 2 (Suite)

<p>donc entre identités et altérités, mais ces dernières n'en demeurent pas moins à distance et fragmentées, contenues par des frontières tracées suivant la règle du droit et ne servant qu'à nommer les différences qu'elles incarnent.</p>	<p>au Même, l'altérité à l'identité ; le second, horizontal, amène les altérités à interagir. Sont alors intégrés à l'identité, par le dialogue et la négociation, non seulement la mosaïque des altérités, mais également ce qu'elles en auront partagé.</p>
<p>L'« Autre recomposé » <u>sous</u> le Même</p> <p>L'Autre enfin reconnu pour sa différence est ici récupéré au sein de l'identité dominante. Il est pour ainsi dire démarginalisé, extrait de sa périphérie, comme un élément susceptible d'alimenter ce qui sera présenté de cette identité. En d'autres termes, cette étape est celle où l'Autre devient l'associé du Même dans l'entreprise de présentation de soi⁹. Elle correspond à une première forme de l'interculturalité, impliquant une association entre partenaires de statut inégal, mais se reconnaissant mutuellement ; une telle association peut être définie constitutionnellement ou négociée dans le cadre de politiques suivant certaines règles contractuelles.</p>	<p>L'« Autre transformé » <u>hors</u> du Même</p> <p>Les rapports entre les diverses composantes de l'altérité jouent ici un rôle de premier plan, au point où le Même, qui en est façonné, ne suffit plus à leur donner sens. Un autre Même doit donc être créé, un « <i>autre corps</i> », susceptible de contenir les débordements du premier. Ainsi, le nouveau émerge-t-il de la transformation des altérités et des identités, par leur chevauchement et par la mise en valeur constante de leur devenir « <i>commun autant que différencié</i> ». Cette étape ou opération de la construction identitaire serait une expression de la transculturalité.</p>

certaine représentation de l'identité nationale (van Schendel, « L'identité »). Nous y reviendrons.

La figure du Métis semble par contre avoir joué un rôle beaucoup plus important dans la production des identités caraïbes et latino-américaines, parmi lesquelles la brésilienne, que l'on donnera ici en exemple étant donné la référence explicite au métissage dans le mythe fondateur de la nation (Guimaraes)¹⁰. Par contre, et bien que ce mythe donne littéralement une couleur métisse à l'identité de ce pays, le racisme à l'égard des Noirs et leur marginalisation sociale persistante renforcent depuis quelques temps chez ces derniers une revendication d'altérité (D'Adesky) qui semblent désormais davantage mettre en jeu les opérations de l'Être mosaïque (l'Autre reconnu et l'Autre recomposé).

En revanche, l'identité d'un pays comme les États-Unis serait tout autant l'expression de l'Être mosaïque, en ce qui concerne notamment les relations avec les Autochtones et les Noirs, que celle de la figure du Métis pour rendre compte, à travers la métaphore du *Melting pot*, de l'incorporation des immigrés à la nouvelle société.

UNE POLITIQUE DE L'AMÉRICANITÉ

Une autre façon d'illustrer les mécanismes de distanciation et d'incorporation est de les voir sous l'angle d'une politique de l'américanité dont l'analyse concerne autant les « *effets mosaïques* » des trois rencontres fondatrices que leurs « *potentialités métisses* ». La notion de potentialité métisse traduit au niveau des processus politico-culturels de construction des identités américaines ce que les étapes de l'Autre transformé et de l'Autre intégré de la figure du Métis laissent présager du point de vue de leur structure et de leur dynamique d'élaboration, à savoir le devenir d'une identité susceptible d'intégrer les altérités, puis d'en cultiver les nouvelles formes jusqu'à la formation d'un autre corps politique. En d'autres

termes, la potentialité métisse offrirait, à partir des effets mosaïques de l'américanité, ni plus ni moins qu'une perspective du vivre ensemble fondée sur la possibilité du dialogue et de la négociation des altérités et la transformation conséquente des identités¹¹.

Les *effets mosaïques* et leurs *potentialités métisses* se conçoivent les uns et les autres à travers deux types de processus : la *territorialisation* et la *négociation de la citoyenneté* (tableau 1). Le processus de territorialisation se traduirait en tout premier lieu, en tant qu'est concerné l'*Être mosaïque*, par des effets de *juxtaposition géopolitique* entre le Même et l'Autre. Au Canada, une telle *juxtaposition* nous renvoie en l'occurrence à l'implantation progressive de colons européens sur des territoires qu'ils auront marqués de traits spécifiques à leur culture d'origine¹², tout en confinant les autochtones à des territoires réservés (Morissette, 1985). Les effets qui ont ici prévalu sont ceux de l'*ancrage* ou de l'enracinement des spécificités ethnoculturelles¹³.

Par contre, vue sous l'angle du Métis, la « *territorialisation* » n'aurait plus pour effet la juxtaposition des particularismes ethnoculturels, mais pour potentialité (et principe de développement) le *chevauchement* des repères culturels et symboliques au sein d'un espace qui se trouverait ainsi plus ou moins délimité. À titre d'exemple, comment ne pas opposer à la juxtaposition des territoires canadiens et loyalistes du Canada central de la seconde moitié du 18^e siècle, l'émergence à la même époque d'une territorialité métisse dans le Nord-Ouest canadien (Rivard). La logique ici n'en est plus une d'implantation, mais bien de *déplacement* et de création d'un *espace transculturel*.

Quant au processus de négociation de la citoyenneté, il peut être défini à la fois selon son caractère, sa visée et le procédé qui le distingue principalement. Pour ce qui est des effets mosaïques de l'américanité, la négociation de la citoyenneté aura été menée, dans la foulée de certaines des rencontres fondatrices, à partir d'un centre majoritaire envers un Autre

minoritaire situé aux marges de l'identité dominante – d'abord toléré avant d'être reconnu par cette identité, puis recomposé à son image –, donnant nécessairement à la relation un caractère « *hiérarchique* » d'inégalité (verticalité des rapports).

Les opérations de reconnaissance et de recomposition de l'altérité rendent compte, il est vrai, beaucoup mieux que ne le ferait la simple tolérance, d'une volonté d'acceptation et de respect de la diversité culturelle. Le majoritaire, cependant, n'en demeure pas moins un majoritaire traitant avec ses minorités dans le cadre d'institutions qui reflètent avant tout ses propres traditions (culturelles, démocratiques). Il est donc celui qui détermine les règles du jeu. Dans ces conditions, il apparaît naturel que la principale visée du processus de négociation de la citoyenneté soit l'« *accommodement de ses minorités* » ethniques ou nationales (Kymlicka, « Finding ») et que le procédé pour mener à bien une telle négociation se fonde sur ce que nous appelons la « *réglementation des droits* »¹⁴.

À cette relation hiérarchisée entre une identité déjà constituée et une altérité-minorité fragmentée s'opposerait, dans le champ des potentialités métisses, une horizontalité des rapports entre altérités constitutives d'une identité en devenir. Ces rapports s'établiraient au moyen de ce que nous appelons le jeu des « *alliances minoritaires* ». Dans la mesure en effet où les minorités participent « *les unes avec les autres* » dans un effort concerté et soutenu, localement ou à plus grande échelle, à la redéfinition d'un cadre politico-culturel établi par les majorités, obligeant sans cesse ces dernières à faire des réajustements nécessaires, voire à de profondes remises en questions, le processus de négociation de la citoyenneté ne peut qu'acquérir un caractère toujours plus démocratique. Dans ces conditions, en effet, les identités minoritaires et majoritaires se voient davantage traitées sur un pied d'égalité, non seulement de droits, mais surtout de parole et de participation.

Dès lors que la démocratisation des rapports entre le Même et l'Autre prend le pas sur leur hiérarchisation, il est clair que la

visée du processus de négociation de la citoyenneté ne peut plus se définir par la simple volonté d'« *accommoder les minorités* ». Il importe, de manière plus importante, de « rassembler les communautés »¹⁵ minoritaires et majoritaires en vue de leur intégration réciproque (l'« *Autre intégré* » horizontalement et verticalement) et dans la perspective *républicaine* d'un dialogue à mener entre chacune (Tully, « La conception »)¹⁶, d'un débat à susciter autour des divers enjeux du vivre ensemble et, bien sûr, d'accommodements à se consentir mutuellement dans certaines situations¹⁷. Tout au long de ce processus, marqué par la délibération et la concertation, interviendrait un procédé déterminant pour la négociation de la citoyenneté dans un contexte pluriculturel ou plurinational, celui de la « *médiation des intérêts* ». Ce procédé, qui ne négligerait pas dans certains cas de recourir à la règle de droit, consisterait en la *possibilité toujours renouvelée de se mettre à la place de l'autre, de faire circuler ses points de vue et de les présenter autrement*. Au moyen de ce procédé, et dans un souci constant de démocratisation et de rassemblement des communautés, le processus de négociation de la citoyenneté ne peut que conduire à la transformation des altérités et des identités en un nouveau corps politique et constitutionnel susceptible d'être à son tour modifié.

Ces considérations relatives à la transformation du corps politique rejoignent, encore une fois, l'esprit des travaux de Tully (« *Strange multiplicity* », « La conception ») sur le constitutionnalisme contemporain et la conception républicaine de la citoyenneté. Nous retiendrons en particulier la deuxième des trois caractéristiques d'une politique de l'identité :

Elle est sujette à des transformations ; la priorité accordée à une identité, la façon dont elle est présentée et véhiculée ainsi que la forme de reconnaissance et d'acceptation exigées sont toujours susceptibles d'être contestées, réinterprétées et renégo-ciées. (« La conception » 132)

Le procédé de la médiation nous semble par ailleurs parfaitement saisissable dans le cadre de ce que cet auteur définit comme la première des trois caractéristiques d'une politique de l'identité, à savoir l'« hybridation » qui correspond à « la diversité ou [à] la multiplicité des identités qui se chevauchent et leurs allégeances correspondantes ». (« La conception » 132). La « médiation », en ce qu'elle permet notamment de susciter le dialogue public entre plusieurs identités qui se côtoient, peut en effet selon nous mener à leur hybridation ou à leur chevauchement, ce qui nous amène également à envisager une citoyenneté qui serait davantage transculturelle et républicaine que seulement « multiculturelle » et libérale¹⁸.

Les particularités du cas québécois

Le Canada constitue un cas intéressant pour l'étude des effets mosaïques de l'américanité et les conditions de leurs potentialités métisses ou transculturelles. À titre d'exemple, la politique du multiculturalisme mise en place au début des années 1970, et révisée depuis (Helly; Houle), constitue une illustration éloquentes de l'évolution d'une certaine représentation de la « citoyenneté multiculturelle », axée sur la reconnaissance et la promotion des cultures immigrées (l'Autre reconnu et recomposé), vers une conception visant la cohésion sociale et une meilleure intégration (l'Autre intégré verticalement), notamment grâce au dialogue entre les citoyens et leurs représentants sur les formes d'accommodements et le sens des valeurs communes.

Des auteurs tels que Kymlicka (« Multicultural citizenship », « Finding ») et Taylor ont largement contribué à une telle évolution. Appliquant au cas canadien l'élargissement des principes traditionnels des droits de la personne à une théorie des droits des minorités, ils ont également su rendre plus acceptable aux libéraux la distinction entre les droits des

minorités issues de l'immigration et les droits des minorités nationales (notamment québécoise et autochtones).

Nous nous concentrerons pour notre part sur l'une de ces « minorités nationales » au pays, à savoir le Québec. En tant que territoire constitutif de l'ensemble canadien, le Québec participe de l'Être mosaïque et de ses effets de fragmentation identitaire. Mais son histoire minoritaire, de même que son statut de province canadienne autonome, l'ont amené à rendre compte autrement de cette figure particulière de la pluralité culturelle, notamment depuis l'adoption au début des années 1990 d'une « politique faisant le pari de l'interculturalisme » (Gagnon)¹⁹. En fait, la situation particulière du Québec dans l'ensemble nord-américain et son projet conséquent de développer une « citoyenneté interculturelle » laissent entrevoir un modèle du vivre ensemble susceptible de s'articuler davantage autour de la figure du Métis, suggérant du même coup la perspective d'un pari autrement exigeant, celui du transculturalisme²⁰. Il y aurait là, à tout le moins, une potentialité que nous tâcherons d'explorer.

L'intérêt du Québec pour l'étude générale des conditions d'actualisation de la potentialité métisse ou transculturelle des identités américaines tient à trois raisons. La première est symbolique et relève du rapport à la mémoire. Cela concerne le Québec en tant que source du métissage en Amérique du Nord. De ce lieu sont en effet partis aux 17^e et 18^e siècles nombre de coureurs des bois, de voyageurs et d'autres commerçants (canadiens-français et anglo-écossais notamment) qui auront contribué à l'émergence dans le Nord-Ouest de la fameuse nation métisse de Louis Riel et Gabriel Dumont, issue de leur rencontre avec des Amérindiens cris et ojibwe (Dickason).

La deuxième raison tient à la place du Québec dans l'ensemble canadien. En effet, minoritaire en tant que société francophone, le Québec représente à ce titre une altérité (l'Autre) cherchant constamment à se définir dans son rapport à une identité anglo-canadienne dominante (le Même). De plus,

vis-à-vis d'autres altérités-minorités, comme celles que forment les nations amérindiennes et inuites, il semble, en raison de son poids politique, en bonne position d'exercer une fonction médiatrice dans le processus de négociation des identités²¹.

La troisième raison, sur laquelle nous allons davantage nous pencher, touche aux caractéristiques bien québécoises de l'Être mosaïque et à leurs effets possibles sur la dynamique de transformation des identités. L'Être mosaïque au Québec peut être représenté au moyen de quatre grands groupes, principalement délimités suivant un critère linguistique (incontournable pour l'étude du cas québécois) : 1) les francophones d'origine principalement canadienne-française, majoritaires au sein de l'État québécois ; 2) les anglophones d'origine britannique et d'ancienne immigration européenne, bien implantés au Québec avec des institutions qui leur sont propres ; 3) les allophones et autres francophones ou anglophones issus d'une immigration plus ou moins récente, représentés au sein de la société civile par divers organismes communautaires et associations de défense des droits ; et 4) les allophones d'héritage autochtone représentés par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. Diverses attitudes sont possibles de la part de chacun de ces groupes. Elles sous-tendent des logiques opérationnelles qui relèvent autant de l'Être mosaïque que du Métis.

LES STRATÉGIES DU GROUPE MAJORITAIRE

Traisons d'abord du groupe francophone d'origine canadienne-française. Suivant la « *logique de l'Être mosaïque* », il peut adopter au moins deux stratégies. Dans un premier temps, il voit à ce que l'État québécois devienne le représentant et protecteur exclusifs de son identité. Ce faisant, il consolide la frontière entre un « nous » et un « eux », par l'opération dite de l'Autre toléré, se maintenant ainsi à l'écart des minorités anglophones, allophones et autochtones. Langue et culture deviennent dès lors indissociables, et le français, en tant

que marqueur identitaire de la majorité, tend à s'imposer à l'exclusion de toute autre langue. De fait, une certaine frange de la population et de la classe politique au Québec incarne une telle tendance qui n'est pas sans rappeler les réflexes défensifs d'un vieux nationalisme canadien-français.

Cependant, une autre tendance semble plus représentative. Elle reflète l'affirmation québécoise de l'après Révolution tranquille et l'assomption conséquente de former une nation non réductible à la seule identité canadienne-française. Cette tendance s'incarne davantage dans les deux autres étapes ou opérations de l'Être mosaïque. Effectivement, dans ce nouveau cadre de la nation, la majorité francophone demande aux minorités de se recomposer à son image – ou de converger vers elle, pour utiliser la terminologie officielle –, en s'associant à certains de ces traits ou valeurs (l'Autre recomposé), suivant des modalités qui correspondent à la situation particulière de chacune et moyennant la « *reconnaissance* » officielle de leurs spécificités culturelles et linguistiques (l'Autre reconnu).

La politique québécoise de l'interculturalisme traduit bien cette dernière tendance. Cette politique se fonde sur l'idée d'un « contrat moral » entre les immigrants et la société d'accueil s'appuyant sur trois principes : 1) l'ouverture à la diversité culturelle, 2) le respect des valeurs démocratiques d'égalité et de justice, et 3) l'adhésion au français comme langue commune de la vie publique (Gouvernement du Québec, *Au Québec* et « Culture publique »). Selon Gagnon, « la principale vertu du modèle québécois est d'établir un équilibre entre les exigences de l'unité, à travers la reconnaissance d'un pôle identitaire principal [majorité francophone], et la reconnaissance des différentes cultures » (15). L'extrait suivant précise les caractéristiques de ce modèle :

Le modèle interculturel québécois met l'accent sur les mesures délibératives comme celles de la médiation, du compromis, des négociations directes, laissant le

plus de latitude possible aux parties en conflit pour trouver une solution négociée. Les mesures légales et le recours aux tribunaux sont vus comme des options de dernier recours. [...] Un équilibre entre les droits individuels du modèle américain et le relativisme culturel du modèle canadien est recherché en mettant l'accent sur la convergence culturelle. C'est en favorisant la délibération et la participation de tous les groupes à la sphère publique [...] que l'interculturalisme est pensé et implanté. (Gagnon 14-15)

Selon ce modèle, le processus de négociation de la citoyenneté se conçoit avant tout à travers la relation entre majorité et minorités, et donc, en vertu d'un axe vertical du rapport entre un « *Même francophone* » (le pôle identitaire principal) et un « *Autre reconnu* »²² ou « *recomposé* ». Fait intéressant, cependant, l'accent de ce modèle sur les « mesures délibératives comme celles de la médiation, du compromis [et] des négociations directes [...] [ainsi que sur] la participation de tous les groupes à la sphère publique » nous donne également à voir cette verticalité de la relation entre le Même et l'Autre à travers le prisme de la figure du Métis et, en particulier, de sa logique de négociation citoyenne. L'Autre minoritaire est en effet appelé à négocier sa différence culturelle au moyen de certains procédés, dont celui de la médiation, à participer à la sphère publique²³, et à ne recourir qu'en dernier lieu aux « mesures légales et aux tribunaux »²⁴. Il est de plus convié à interagir avec le groupe majoritaire de telle sorte que leurs cultures respectives finiront par se transformer « à plus ou moins long terme » (Bouchard et Taylor).

Il semble néanmoins qu'à la verticalité de cette relation de réciprocité entre le Même majoritaire et l'Autre minoritaire ne se superpose dans la sphère publique aucune horizontalité véritable des rapports entre les minorités (par exemple, entre les Allophones immigrés et les Anglophones), et encore moins

entre les deux « majorités » linguistiques au pays (francophones majoritaires et anglophones minoritaires au Québec). Or, ce type de rapports interculturels, que suppose en principe l'opération dite de l'« *Autre intégré* » et que traduit plus particulièrement la notion d'« *alliance minoritaire* », paraît nécessaire dans la perspective d'une vision transculturelle du vivre ensemble.

La notion d'alliance minoritaire s'applique d'autant plus au cas québécois que chacun des quatre grands groupes de l'Être mosaïque se définit, d'une manière ou d'une autre, en tant que minoritaire. En ce qui concerne le groupe francophone, on postulera que le caractère minoritaire de son identité à l'échelle nord-américaine, réinterprété dans le contexte québécois à partir d'une perspective majoritaire, ne peut que dynamiser la négociation entre les quatre groupes. En effet, en se servant à des fins de médiation²⁵ de la conscience de former elle-même une minorité dans l'ensemble canadien et nord-américain, la majorité francophone jetterait ainsi les bases de relations soutenues avec toutes les minorités québécoises en vue d'œuvrer au bien commun comme à celui de chacune.

Théoriquement, le principe des « *alliances minoritaires* » pourrait donc faire partie d'une stratégie franco-québécoise de reformulation des termes contractuels du vivre ensemble allant au-delà d'une politique de l'interculturalisme, telle que nous la connaissons présentement. Dans cette perspective, le français pourrait devenir bien plus qu'une simple langue commune de la vie publique. Il pourrait en effet incarner, comme à sa manière l'espagnol, une sorte de *lingua franca* de la transculture en Amérique du Nord (Caccia et Tassinari) et, à ce titre, un espace singulier d'expression assurant le relais entre l'anglais et les autres langues, immigrées ou autochtones, de ce continent (van Schendel, « Un Québec »). En ce sens, le français représente moins un droit à défendre et, pour ce faire, un trait à imposer, qu'un instrument « parmi » d'autres, bien que privilégié, du rassemblement citoyen. Pour le Québec, une

telle perspective impliquerait, non seulement la promotion du français dans toutes les sphères d'activités (sociale, culturelle et économique), mais aussi l'apprentissage soutenu d'autres langues, à commencer par l'anglais, bien entendu, et d'au moins une troisième²⁶.

LES AUTRES ACTEURS DE L'ÊTRE MOSAÏQUE ET LE STATUT DE MINORITÉ

Une éventuelle politique transculturelle qui, au-delà de la seule question linguistique, verrait également à aménager des espaces publics favorisant le partage de traditions et la transmission de savoirs culturels, sans oublier la discussion et le débat sur les valeurs sous-jacentes, est cependant impensable sans la participation du deuxième grand groupe, ici représenté par les anglophones d'origine principalement britannique. Ce groupe, minoritaire au Québec, fait néanmoins partie de la majorité anglo-canadienne ; un double statut qui lui donne également la possibilité d'adopter plusieurs attitudes.

Suivant la « *logique de l'Être mosaïque* », et à l'instar du groupe francophone, au moins deux attitudes sont possibles dans le groupe anglophone. En premier lieu, ses membres peuvent vouloir vivre selon leurs propres règles en reproduisant avec les Franco-Québécois la juxtaposition des origines et en demandant aux minorités issues de l'immigration de se recomposer à leur image. Dans une société pourtant à prédominance francophone, cette attitude persiste encore, bien que de moins en moins manifeste, et s'explique essentiellement par le fait que la langue est uniquement vue comme un choix individuel, et d'aucune façon comme une obligation citoyenne acceptable en pareil contexte. Cette attitude, qui ne se limite d'ailleurs pas uniquement à la langue, obéit à la règle de l'« *Autre toléré* ».

Une autre attitude consiste à reconnaître le droit de la majorité francophone à défendre sa langue et sa culture

(l'« *Autre reconnu* »), tout en tirant avantage de cette situation, c'est-à-dire en apprenant la langue de cette majorité et en faisant, à l'occasion, quelques incursions sur les territoires de sa culture. Vivant au Québec, ces Anglophones majoritaires au Canada contribuent ainsi à modifier l'ancienne identité de Canadien-Français en celle de Québécois (l'« *Autre recomposé* »), dont ils exigent en retour qu'elle n'exclue pas la leur, c'est-à-dire la canadienne, voire qu'elle la reconnaisse pleinement (première forme de l'interculturalité).

Suivant la « *logique du Métis* », cette fois, les membres de ce groupe se considèrent comme des Anglo-Québécois vivant « *parmi* » les francophones et les autres minorités québécoises, et interagissant constamment avec les uns et les autres (seconde forme de l'interculturalité). Conscients de leur statut de minorité, ils assument du même coup, et en vertu de leur histoire singulière, une fonction de médiation entre la majorité francophone et les diverses communautés d'ascendance immigrée ou d'héritage autochtone. Pour eux, le français ne représente plus une langue que l'on « tolère » individuellement ou un droit que l'on « reconnaît » à une minorité linguistique au Canada, mais une occasion de promouvoir, notamment dans le cadre de débats publics, une démocratisation bien réelle des statuts communautaires.

En ce qui concerne maintenant le troisième grand groupe, celui des allophones et autres anglophones et francophones issus d'une immigration plus ou moins récente, le contexte dans lequel il a évolué a été caractérisé, au moins jusqu'à la fin des années 1970, par la division entre les communautés francophone et anglophone, ainsi que par la conscience du déséquilibre entre le pouvoir socio-économique de la seconde et la faiblesse d'attraction de la première. Dans cette situation, et compte tenu des efforts constants des francophones pour préserver leur identité, les groupes allophones immigrés ont été amenés, plus qu'ailleurs au Canada, à conserver leurs langues et leurs cultures d'origine (Anctil). Ces identités linguistiques

et culturelles ont, en un sens, occupé une zone frontalière entre francophonie et anglophonie. Pareille zone est d'ailleurs illustrée par l'image du boulevard St-Laurent à Montréal, qui sépare la ville en son milieu. Elle constitue par définition un espace de chevauchement des repères culturels et symboliques, aux contours flous, mais propice à l'émergence d'une identité façonnée par plusieurs représentations du monde.

Les membres de ce groupe d'ascendance immigrée ancienne et plus récente interagissent déjà entre eux et avec chacun des groupes majoritaires, en contextes institutionnels comme dans les activités non officielles de la vie quotidienne. Ils participent ainsi, jusqu'à un certain point et de leur propre mouvement, de cette interculturalité caractéristique de l'Autre intégré. Mais dans la mesure où ils circulent aussi de plus en plus entre les mondes francophone et anglophone – maîtrisant dans la majorité des cas la langue des uns et des autres²⁷, sans compter parfois celles d'autres groupes ethnoculturels –, ils font également figure d'intermédiaires entre les deux « cultures sociétales » prédominantes au Canada. Ainsi, se trouvent-ils en position d'assumer une fonction médiatrice susceptible d'être pratiquée dans le contexte de « dialogues publics et de négociations portant sur le bien commun ». En fait, ce groupe serait aujourd'hui l'incarnation même de la figure du Métis et du projet d'identité transculturelle au Québec.

Quant au groupe des Autochtones, représenté au Québec par onze nations, il semble avoir très peu sinon rien du Métis, et tout de l'Être mosaïque. Ayant été mis en réserve à la périphérie des territoires du Même, littéralement projeté hors du nous québécois et canadien et uniquement « toléré » dans sa proximité frontalière avec lui, il se retrouve par le fait même, et contrairement au groupe des minorités d'ascendance immigrée, dans l'impossibilité d'interagir avec les groupes majoritaires autrement qu'au travers des luttes pour la reconnaissance de ses droits; de ce fait, ils se trouvent encore moins en position de circuler « parmi » eux et, par conséquent, de « *médiatiser* » leurs rapports.

L'exemple des Autochtones montre plus que tout autre que les conditions d'émergence d'une identité transculturelle au Québec sont encore en devenir, malgré certains signes prometteurs en ce sens. Pour faire advenir de telles conditions, sans doute nous faut-il passer à une conception de la négociation dont la visée et le procédé ont plus à voir avec le « rassemblement des communautés » et la « médiation des intérêts » qu'avec l'« accommodement des minorités » et la « réglementation des droits » (voir tableau 1). Ce qui ne veut pas dire, au contraire, qu'il faille négliger les opérations et les principes de négociation propres à l'Être mosaïque. Ainsi, pour les Autochtones, il ne saurait en être question tant il importe que soient pleinement reconnus leurs droits. D'ailleurs, en règle générale, une telle entreprise de reconnaissance de l'altérité ne peut servir qu'à son intégration (l'« Autre intégré »), tout comme elle peut être utile à sa recomposition (l'« Autre recomposé ») en vue de se transformer au sein d'une nouvelle identité (l'« Autre transformé »).

DE LA REPRODUCTION DU MÊME À L'ÉMERGENCE DE L'AUTRE : LA VALEUR DES SYMBOLES

Bien que non confirmé par la Constitution, le Québec s'est vu récemment reconnaître comme nation par le parlement canadien. Mais que reconnaît-on exactement ailleurs au Canada lorsqu'il est question de la nation québécoise ? Ou plutôt, que souhaite-t-on ici même au Québec faire reconnaître de cette identité ? Il semble que ce soit encore beaucoup le fait de nos origines françaises. C'est en tous les cas ce que ne manquent pas de proclamer régulièrement nombre de nos élites nationalistes et de signifier certains de nos symboles.

Par exemple, la fleur de lys du drapeau québécois, symbole de la monarchie française d'ancien régime, illustre tout à fait cette fixation particulière aux origines. Elle reflète dans les faits une tendance encore présente chez le majoritaire francophone

à vouloir reproduire du Même tout en évitant de faire émerger l'Autre au sein d'une identité qui pourtant le contient déjà (par exemple, l'autochtone et l'Irlandais catholique). Si l'État québécois ne manque pas de « reconnaître » cet Autre, sans doute néglige-t-il encore trop de l'« intégrer » pleinement à un projet de nouvelle identité que ses symboles nationaux ne lui permettent justement pas d'élaborer. En réduisant le « peuple » québécois à un ensemble de traditions culturelles issues de ses origines particulières, le fleurdelisé ne semble effectivement pas en mesure d'ouvrir la porte au développement d'une identité politique pluraliste²⁸.

Or, c'est justement au plan de la tradition politique que, de son côté, l'État fédéral canadien, en dépit de sa symbolique multiculturaliste, démontre lui aussi une tendance à reproduire du Même. Comment ne pas s'étonner, par exemple, que nous en soyons encore au Canada à exiger des nouveaux citoyens de ce pays qu'ils prêtent serment d'allégeance à la Reine d'Angleterre et du Royaume-Uni? Qui sont au juste les Canadiens? Des sujets d'un royaume essentiellement façonné par la tradition britannique ou, avant tout, des citoyens d'un nouveau monde participant librement aux activités d'autodétermination d'un peuple pluriculturel et plurinational? Les Canadiens ont pourtant cessé d'être britanniques, ils ne sont plus français depuis longtemps, et encore moins sujets de quelque empire que ce soit; ils sont à vrai dire des citoyens d'Amérique, eux-mêmes « autochtones » parmi les Amérindiens et Inuits. Quel intérêt y aurait-il donc pour nous Canadiens à définir notre citoyenneté en référence à pareil symbole monarchiste, sorte de reliquat d'un ancien monde dont il reproduit encore, au plus profond de la culture politique de ce pays, l'attitude paternaliste de conciliation bienveillante de la Couronne envers ses sujets (en l'occurrence, envers ses minorités)?

Peut-être serait-il temps au Québec, et par extension au Canada tout entier, d'ouvrir l'espace public pour en faire un lieu de rencontre et d'expression des altérités américaines, à travers

l'exercice républicain de la participation et de la médiation citoyennes, du rassemblement des communautés ethnoculturelles et nationales ou « sociétales » (anglophones, autochtones et francophones) et de la démocratisation des rapports entre majorités et minorités. Pour parvenir à une telle ouverture de l'espace public, peut-être faudrait-il non seulement réhabiliter la figure du Métis au plan politique, mais aussi lui redonner un pouvoir symbolique découlant de la place qu'elle a tenue dans l'histoire du pays, notamment dans l'épopée des Métis du Nord-Ouest (van Schendel, « L'identité »).

Historiquement, au Canada, la nation des Métis du Nord-Ouest constitue un exemple de relatif accomplissement de l'« *Autre intégré* », car la nationalité métisse n'aura guère eu l'occasion ni les moyens de consolider ses assises sur le plan politique (création d'un État ou transformation en un autre corps politique). Mais au moins, y aura-t-il eu ce formidable rassemblement au sein d'une même identité de visions différentes du monde, et surtout, la conscience bien nommée d'être à la fois de trois univers (Canadien français, Anglo-écossais et Amérindien), de considérer ceux-ci à égalité et de pouvoir circuler librement entre eux. L'inaccomplissement politique de la nation métisse au 19^e siècle ne doit rien enlever au mythe qui la fonde, car cette nation serait bel et bien fondatrice d'une conception originale de l'américanité par laquelle est d'abord reconnue, à travers la dénomination du Métis, non seulement la diversité des identités – ce que fait très bien l'Être mosaïque –, mais surtout la possibilité de les mettre en rapport – ce qu'il ne fait pas aussi bien.

Conclusion

L'originalité d'une politique de l'américanité fondée sur la figure du Métis réside dans le fait de pouvoir reconnaître la rencontre entre l'Autochtone et l'Européen, le Noir et le Blanc, l'immigré et le natif, le minoritaire et le majoritaire, comme une occasion

de se voir autrement, en même temps que dans un autre lieu, littéralement hors de chez soi avec l'Autre, afin d'inventer un territoire commun, fait de pays divers qui se chevauchent dans une « république métisse » – sorte de « transnation québéco-canadienne » – qui ajouterait au principe de la solidarité sociale une vision transculturelle des rapports entre les groupes et les individus de langues et de cultures différentes.

En ce qui a trait au Canada, peut-être revient-il avant tout au Québec de jouer un rôle de premier plan à cet égard. Son avantage, dans le contexte canadien et nord-américain, réside précisément dans le fait qu'il est minoritaire, ce qui lui donne la possibilité d'utiliser ce statut pour constituer des alliances et faire œuvre de médiation. La potentialité transculturelle du Québec se conçoit très exactement en ce sens. Elle suppose des processus de territorialisation et de négociation de la citoyenneté qui semblent déjà en voie de se former au sein de la société québécoise en raison de la configuration particulière des interactions qui se dessinent entre les quatre grands groupes. Peut-être ces processus sauront-ils éventuellement, d'une manière ou d'une autre, engager le reste du pays dans une démarche réciproque de chevauchement des espaces de la « canadienité » et de la transformation du corps politique et constitutionnel.

Bibliographie

- Anctil, P. « Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal. » *Recherches sociographiques* 25.3 (1984) : 441-56.
- Bouchard, G. et C. Taylor. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation. Rapport abrégé de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Gouvernement du Québec. 2008.
- Caccia, F. *La république Métis*. Montréal : Balzac – Le Griot, 1997.
- Caccia, F. et L. Tassinari. « Soyons Francs. » *Liberté* (Spécial 101 ¢) (1987) : 50-53.

- D'Adesky, J. *Racismes et antiracismes au Brésil*. Paris : L'Harmattan 2003.
- Dickason, O. P. « From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A Look at the Emergence of the Métis » in J. Peterson et J.S.H. Brown (dir.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*. Winipeg : University of Manitoba Press, 1985. 19-36.
- Gagnon, A. « Plaidoyer pour l'interculturalisme. » *Revue Possible* 24.4 (2000) : 11-25. Classique. Le 7 avril 2008 <http://classiques.uqac.ca/contemporains/gagnon_alain_g/plaidoyer_interculturalisme/plaidoyer_interculturalisme.html> PDF : 1-17.
- Gouvernement du Québec. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, Direction des communications. 1990.
- Gouvernement du Québec, Conseil des relations interculturelles. « Culture publique commune et cohésion sociale : le contrat moral d'intégration des immigrants dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste », dans *Gérer la diversité dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste : principes de fond pour guider la recherche d'accommodements raisonnables*. 1994.
- Guimaraes, A.S.A. *Classes, Raças e Democracia*. Sao Paulo : Editora 34. 2002.
- Hamelin, J. et Provencher, J. *Brève histoire du Québec*. Montréal : Éditions du Boréal Express, 5^e édition. 1987.
- Helly, D. « Le multiculturalisme canadien : de la promotion des cultures immigrées à la cohésion sociale, 1971-1999 ». *Cahiers de l'URMIS* 6 (2000) : 7-20.
- Houle, F. « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme ». *Sociologie et Sociétés* XXXI.2 (1999) : 101-23.
- Kymlicka, W. *Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford University Press, 1998.
- Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1995.
- Laplantine, F. et A. Nouss. *Le métissage*. Paris, Falmarion, 1997.

- Morissette, J. *L'identité usurpée, vol. 1 : l'Amérique écartée*. Montréal, Nouvelle Optique, 1985.
- Rivard, É. *Prairie and Québec Métis Territoriality : Interstices territoriales and the Cartography of In-Between Identity*. Thèse de doctorat. University of British Columbia. 2004.
- Seymour, M. *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*. Montréal, Éditions du Boréal, 2008.
- Taylor, C. *Multiculturalism and the « Politics of Recognition »*. Princeton : Princeton University Press, 1992.
- Tully, J. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge University Press, 1995.
- Tully, J. « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales ». *Politique et Sociétés* XX.1 (2001) : 123-46.
- van Schendel, N. « L'identité métisse ou l'histoire oubliée de la canadienité », in Jocelyn Létourneau (dir.) et Roger Bernard (coll.), *La question identitaire au Canada francophone : Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*. Sainte-Foy, Québec : Les Presses de l'Université Laval. 1994.
- van Schendel, N. « Un Québec francopolyphonique : la langue française parmi d'autres », in Donald Cuccioletta, Jean-François Côté et Frédéric Lesemann (dir.), *Le grand récit des Amériques*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC. 2001.
- van Schendel, N. « Le Métis et l'être mosaïque : des figures à la frontière du Même et de l'Autre ». Communication présentée au colloque *Frontières et altérités dans les Amériques*, ACFAS, mai 2003.
- van Schendel, N. « O mestiço e o ser mosaico : duas figuras ativas na construção das identidades americanas ». *Canadart XI*, revue du Regroupement des Études Canadiennes de l'Université d'État de Bahia, Brésil, automne 2003.

Notes

- ¹ Cette ignorance relative, ou économie de rapports entre les entités, doit être interprétée comme une tendance générale et être nuancée en fonction du type d'entité (groupes ethnoculturels, communautés d'histoire et de culture majoritaires ou nations autochtones). Par exemple, au Canada, on supposera que le type de rapports entre les deux « cultures sociétales », anglophone et francophone, et plus encore entre chacune de ces cultures et les nations autochtones, correspond d'assez près à cette description ; par contre, les groupes ethnoculturels ou issus de l'immigration seraient davantage en position d'« entretenir » des liens avec l'une et l'autre des « cultures d'accueil ».
- ² Cette définition du Métis, en tant que figure théorique particulière des identités collectives, se rapproche à certains égards de celle que proposent du métissage Laplantine et Nouss : « Le métissage est une composition dont les composantes gardent leur intégrité. [...] [Il] n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose, mais la confrontation et le dialogue. » (8-10)
- ³ L'incorporation traduit bien, selon nous, cette idée d'une entité constituée par un ensemble d'organes identifiables et dont les fonctions sont plus ou moins vitales à l'existence du tout. L'incorporation serait ainsi à distinguer de l'assimilation, laquelle peut être définie comme un processus ayant pour effet d'éradiquer l'altérité et donc, de ne produire que du Même. Elle représente en ce sens à la fois une perversion du métissage (l'Autre étant ingéré au point de ne plus pouvoir être retracé de quelque façon dans le Même) et une distorsion de l'effet mosaïque (l'Autre n'étant plus mis à distance, mais exclu totalement de la représentation du Même).
- ⁴ Cette définition est à comprendre dans le sens d'une attitude que l'on adopte afin de « permettre la coexistence », une sorte de *modus vivendi* consistant à « ne pas interdire ou exiger alors qu'on le pourrait » (Petit Robert). Le pouvoir d'interdire qu'on se réserve d'exercer suppose donc une inégalité de statut. Il existe de nombreuses publications sur les liens entre le concept de tolérance et le libéralisme, qu'évoque notamment Seymour. Cet auteur

souligne en particulier un autre sens de cette notion, celui de la tolérance-respect pouvant conduire au principe de reconnaissance de la différence.

- ⁵ Cette étape ou opération serait illustrée en ses grandes lignes par la Conquête espagnole de l'Amérique du Sud au 16^e siècle et, d'une autre manière, par la Conquête de l'Ouest états-uniens au 19^e siècle (le mythe de la nouvelle frontière). Dans une perspective encore différente, la « rencontre » fondatrice entre le Maître blanc et l'Esclave noir correspondrait également à ce type d'opération.
- ⁶ Le concept de reconnaissance mériterait ici un long développement, notamment en référence à l'importante contribution de Charles Taylor. Voir également la recension qu'en fait Seymour dans son dernier ouvrage, s'attaquant plus particulièrement à la notion de reconnaissance politique des peuples. La définition que je propose est bien entendue partielle et ses implications sont encore à élaborer dans le cadre du modèle proposé.
- ⁷ Un exemple historique de ce type d'intégration verticale serait illustré par la pénétration *soft* du continent nord-américain – c'est à dire sans le caractère brutal marquant l'étape de l'Autre pénétré – par les explorateurs et les coureurs de bois français aux 17^e et 18^e siècles. En effet, pour avancer et mener à bien leurs entreprises commerciales, ces derniers ont dû compter sur le savoir-faire des Autochtones et leur connaissance du terrain ; ils ont donc été amenés à négocier des ententes avec les communautés amérindiennes, voire à s'y intégrer tout à fait en « mariant l'Indienne ».
- ⁸ La seconde forme d'interculturalité permet d'appliquer le principe de la « reconnaissance réciproque » aux rapports s'établissant entre tous les groupes ethnoculturels et nationaux, majoritaires et minoritaires, composant une société donnée, et non seulement aux relations entre groupes de statuts différents (comme dans le cas de l'Autre recomposé).
- ⁹ Tel le Canadien des 17^e et 18^e siècles devenu au 19^e siècle le Canadien français associé au *Canadian*, et plus tard, bien que de manière plus informelle, d'autres identités à « trait d'union » (p. ex., l'Italo-Canadien).

- ¹⁰ Ce mythe s'est entre autre développé à partir des années 1930 autour du concept de *démocratie raciale*, attribué à des auteurs tels que Gilberto Freyre et Roger Bastide. À travers cette représentation de la démocratie raciale, le Brésil s'affichait désormais en tant que « civilisation hybride, produit du croisement entre Blancs, Noirs et Indiens ». (Guimaraes 117)
- ¹¹ Le passage de l'effet mosaïque à la potentialité métisse se conçoit, d'une part, entre les opérations de l'Autre reconnu et de l'Autre intégré (impliquant une évolution de la politique de reconnaissance) et, d'autre part, entre celles de l'Autre recomposé et de l'Autre intégré (passage d'une interculturalité de type hiérarchisé entre majorités et minorités, à une interculturalité de réciprocité) ou de l'Autre recomposé et de l'Autre transformé (passage de l'en-dedans à l'en-dehors du Même ; de l'interculturalité de premier type à la transculturalité proprement dite). À noter toutefois que la relation d'« *opposition* » entre un « nous » et un « eux », que sous-tend la première étape de l'Autre toléré, ne constitue pas forcément un préalable de la relation d'« *imposition* » qu'implique de son côté celle de l'Autre pénétré. Dans ce cas seulement, l'inverse pourrait tout autant se produire, soit le passage de la potentialité métisse d'une identité vers une composition caractéristique de l'effet mosaïque. Donnons comme exemple extrême de ce type de transition, l'une des trois rencontres fondatrices de l'américanité, celle du Maître blanc et de l'Esclave noir : 1) l'asservissement de populations africaines dans toutes les Amériques (l'Autre pénétré, violenté), suivi de 2) leur ségrégation une fois acquise leur liberté (forme extrême de l'Autre toléré), particulièrement aux États-Unis, 3) puis de la reconnaissance de leurs droits civiques dans les années 1960 (l'Autre reconnu) et enfin, 4) de leur recomposition à titre d'Afro-américains (l'Autre recomposé suivant le principe d'une interculturalité de premier type). Dans le cas des Noirs Américains, se pose à présent la question de savoir jusqu'à quel point seraient réunies les conditions de leur passage à une interculturalité de second type (l'Autre intégré), notamment sous l'angle de leurs relations avec d'autres minorités.

- 12 Dès le milieu du 18^e siècle, les loyalistes américains et autres colons britanniques de la vallée de l'Outaouais et des Cantons de l'Est se seront dans les faits juxtaposés aux Habitants canadiens de la vallée du St-Laurent.
- 13 Ces effets se refléteront partiellement par la suite – grâce à l'Acte constitutionnel de 1791 – dans la création de deux Canada, le Haut (britannique) et le Bas (majoritairement canadien).
- 14 La *Charte canadienne des droits et libertés* fournit un exemple éloquent d'un tel procédé, tout comme les politiques et programmes du multiculturalisme canadien. Dans l'histoire canadienne, on trouvera également des exemples d'accommodement constitutionnel d'une minorité par une majorité, tel l'*Acte de Québec* de 1774, qui aura notamment réinstauré les lois civiles françaises et autorisé le libre exercice de la religion catholique. Cette « Charte des Canadiens (français) », selon l'expression d'Henri Bourassa, avait une visée essentiellement stratégique : « assurer l'autorité de la Couronne britannique à l'intérieur du continent face aux Américains rebelles et aux Amérindiens indisciplinés ». (Hamelin et Provencher 42) Dans ce contexte, il en allait donc bien de l'intérêt de la Couronne britannique de « reconnaître » les mœurs et coutumes des Canadiens.
- 15 Dans le sens d'« action de regrouper des choses dispersées », selon la définition du Petit Robert.
- 16 Dans le sens notamment où l'entend cet auteur à propos de « l'identité pratique [qui] est acquise et maintenue dans le cadre de relations dialogiques avec ceux qui la partagent et ceux qui ne la partagent pas ». (« La conception » 133). Selon Tully, l'identité pratique serait l'une des trois caractéristiques d'une politique de l'identité.
- 17 « Dans la perspective républicaine et humaniste classique, précise Tully, les dialogues publics et les négociations portant sur le bien commun, par lesquels nous devenons des citoyens et des peuples libres, comportent trois éléments. Les dialogues publics sont d'abord l'expression de la raison pratique. [...] Ils sont aussi agoniques, c'est-à-dire que les citoyens et les dirigeants proposent des formes de reconnaissance et de gouverne et en débattent continuellement. Les dialogues politiques sont enfin

toujours le fruit de négociations et non de consensus. [...] Au cœur de l'exercice de la raison publique, il y a toujours une ouverture permettant d'écouter l'autre, *audi alteram partem*, et de négocier des formes de prises en comptes souples [ou d'accommodements] plutôt que d'essayer d'atteindre un consensus absolu. » (« La conception » 127)

- ¹⁸ À propos de la différence entre républicains et libéraux, nous nous permettons encore une fois de citer longuement Tully : « Pour les républicains, la citoyenneté ne peut être réduite à une liste de droits et de devoirs, comme le font souvent les libéraux, ni au fait de partager une identité nationale, comme le pensent les nationalistes. C'est une réalisation qui résulte de la multitude d'activités découlant des lois que nous nous imposons en tant que citoyens. La citoyenneté est donc une identité que nous pouvons acquérir en étant des citoyens libres, en participant à l'activité d'autodétermination d'un peuple libre [à travers notamment les dialogues publics]. [...] Il découle de cette définition républicaine de la citoyenneté que l'identité du citoyen ne s'acquiert pas par le fait d'avoir des droits et des devoirs constitutionnels. Elle ne s'acquiert pas non plus par des ententes sur des valeurs ou des biens communs, par une identité nationale commune ou des principes fondamentaux de justice, ou encore par des accords sur une série de procédures universelles de validité. Ce n'est pas que certaines des conditions de la démocratie constitutionnelle ne soient ni nécessaires ni importantes. Sur ce point, les libéraux et les nationalistes ont raison. Toutefois, ces principes, procédures et biens communs ne peuvent constituer l'unique fondement de la citoyenneté. » (« La conception » 126-128)

- ¹⁹ Dans leur récent rapport portant sur les pratiques d'accommodements liées aux différences culturelles au Québec, Bouchard et Taylor précise ce qui suit : « l'interculturalisme, en tant que politique d'intégration n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle de la part de l'État québécois bien que ses principaux éléments constitutifs aient été formulés depuis longtemps. » (p. 41)

- ²⁰ Le « transculturalisme », à la fois comme manière de vivre et modèle d'analyse socioculturelle, s'est développé au Québec au

cours des années 1980 et 1990 par l'intermédiaire du magazine transculturel *Vice Versa*, fondé à Montréal en 1983 par Fulvio Caccia, Antonio D'Alfonso, Bruno Ramirez et Lamberto Tassinari. L'idée de la transculture, qu'a cherché à promouvoir cette publication, se définissait entre autres par son caractère plurilingue (français, anglais et italien principalement), aucun des textes n'étant donné en traduction, mais plutôt offert comme un monde à connaître dans la langue de l'autre – la langue et le texte que celle-ci mettait en forme devenant ainsi l'occasion à la fois d'une traversée en profondeur et d'un chevauchement des territoires de l'altérité.

- 21 Rappelons que la « médiation des intérêts », en tant que procédé de négociation de la citoyenneté, serait à la base du processus de construction des identités métisses (tableau 1). L'exercice par le Québec d'une fonction médiatrice dans l'ensemble canadien se conçoit notamment en raison du caractère hybride de son identité et aussi de ses propres exigences de reconnaissance qui, suivant la première caractéristique d'une politique de l'identité (voir note 15), « sont formulées en fonction d'allégeances qui se recoupent et se chevauchent ». (Tully « La conception » 131) À ce sujet, Tully fait notamment remarquer ce qui suit : « Une nation – ou encore un groupe linguistique – minoritaire exigeant d'être reconnue par l'association politique plus large comprend souvent des minorités, des peuples indigènes, des citoyens ou des immigrants multiculturels qui exigent eux aussi reconnaissance et protection. » (« La conception » 131).
- 22 Cet Autre reconnu ne semble toutefois représenté ici que par le groupe des allophones issus de l'immigration. Les Anglophones et les Autochtones, dont on aimerait croire qu'ils sont inclus dans la société d'accueil, l'une des deux parties au « contrat moral », ne sont en effet nullement mentionnés.
- 23 Cette « participation de tous les groupes à la sphère publique » relèverait du principe de « rassemblement des communautés » propre à la figure du Métis.
- 24 Ce recours aux tribunaux serait un exemple de procédé utilisé aux fins de négociation de la citoyenneté, du point de vue de l'Être

mosaïque, et qui participe de la « réglementation des droits » (chartes canadienne et québécoise).

- ²⁵ Rappelons que la « médiation des intérêts » consisterait en la capacité de se mettre à la place de l'autre, de faire circuler ses points de vue et de les présenter autrement. Par définition, le Métis serait un passeur.
- ²⁶ Il serait souhaitable en ce sens de débattre de la possibilité d'abolir le système des commissions scolaires linguistiques, qui perpétuent l'effet mosaïque, et d'envisager la création d'un système public unique dans lequel l'éducation en français prédominerait sur l'ensemble du territoire québécois, mais non dans certaines régions ou certains quartiers urbains où l'anglais pourrait devenir la principale langue d'enseignement. Dans tous les cas, une large place serait laissée à l'apprentissage de l'autre langue (de l'anglais ou du français) et, éventuellement, d'une troisième langue. Le choix de cette dernière pourrait varier selon que l'on vit en milieu urbain ou en régions éloignées ou que l'on est déjà locuteur, de par ses origines immigrées, d'une langue autre que le français et l'anglais (par exemple l'espagnol, l'italien ou l'arabe dans des villes comme Montréal, Québec et Sherbrooke, ou une langue autochtone dans certaines régions éloignées).
- ²⁷ Chez les jeunes en particulier, que l'on appelle maintenant les enfants de la loi 101, le trilinguisme serait presque devenu la norme.
- ²⁸ Par comparaison, le drapeau des patriotes canadiens du 19^e siècle y référerait beaucoup mieux, compte tenu de l'époque.

VIII

Canada and Its Americas: Transnational and Transcultural Navigations of the Literary

WINFRIED SIEMERLING
AND SARAH PHILLIPS CASTEEL

I

“All the buses to Aracataca were brightly colored”, Michael Ondaatje recalls in a 1978 essay on Gabriel García Márquez that he addresses to fellow Canadian writer Sheila Watson. Ondaatje writes that the vehicles en route to Márquez’s home town “would take a side road down into the river and soak in it like animals” and notes that he has “terrific slides of the pigs and of the men delivering ice at Aracataca”. Yet he finds himself wondering, “What am I doing in this South American town [...] photographing pigs, photographing ice [...]” (1978: 19). A good question, particularly for those of us interested in exploring Canada’s relationship to inter-American poetics. Ondaatje’s fascination with animals, his poetry portrayed pigs wallowing in muddy happiness, the easy transfer of qualities between humans, animals, and things; his penchant, finally, for the fantastic and the excessive are all familiar, especially to readers of his early work. But the keyword here is perhaps

“ice,” the frozen fluid whose childhood discovery Aureliano Buendía, in the opening sentence of Márquez’s *One Hundred Years of Solitude* [*Cien años de soledad*], is said to remember when facing the firing squad.

The contrast of heat and ice also opens Ondaatje’s *Running in the Family* (1982), a book set in Asia and Canada but illuminated nonetheless by his remarks about dreams, deciphering, writing, mirrors and death, as orchestrated by the author from Aracataca. Ondaatje’s essay on Márquez highlights in retrospect certain moments of his own earlier *Coming Through Slaughter* (1976), but also forecasts important details and structural features of *Running in the Family* and his subsequent works. Ondaatje observes, for instance, that in *One Hundred Years of Solitude* ghosts begin to replace the members of the Buendía family as they die. This comment introduces us to the temporal and narrative architecture of *In the Skin of A Lion* (1987) and *The English Patient* (1992). Both novels place keys to their reading roughly at their half-way point. At that moment, they send readers searching—ghost-like and returning (or *revenants*, as the French word for ghosts says literally) to earlier times in the text while also going forward, thus moving in two directions simultaneously. As Ondaatje writes of *One Hundred Years of Solitude*: “About halfway through the book you begin to feel that while you are still moving forward to the end you are simultaneously moving from midpoint to the beginning. Your consciousness is sliding both ways” (1978: 30).

Ondaatje further relates Márquez’s ghosts and his handling of narrative time to William Faulkner’s remark that “There’s no such thing as was, only is” (30), pointing to the transnational travel of the imagination behind this particular way of conceiving stories. With its rich observations about technique and formal correspondence, the essay thus tenders partial answers to Ondaatje’s question regarding what he was doing “photographing ice” in a South American town that birthed Márquez’s Macondo, a place on fictional maps that also show

Yoknapatapha county. Reflections on frozen time and its fluid reversals and permutations (or on the fantastic or the marvelous) are of course neither the prerogative of any single literature or writer, nor the sole preoccupation of the essay's author. Yet Ondaatje is clearly deciphering and transforming here formal filaments of a poetics that has traversed the Americas, a set of formal possibilities that individual authors reformulate to shape their individual imaginative worlds, and that literary studies seeks to explicate with respect to specific social times and places.

As the example of Ondaatje suggests, the poetics and traditions of other parts of the Americas are powerfully mediated by writers in Canada and Quebec whether they were born here or immigrated from other parts of the world. Indeed, a number of Canadian writers, including George Bowering, Jack Hodgins, Dany Laferrière, Jacques Poulin, and Guillermo Verdecchia, incorporate a hemispheric awareness into their poetics.¹ A succinct entry point for the Latin American dimension of such intercultural dynamics is Hugh Hazelton's *Latinocanadá: A Critical Anthology of Ten Latin American Writers of Canada*, which helps us, in E.D. Blodgett's memorable phrase, to open Canada "to its several selves" (2003: 20). The Americas comprise not only Latin America, however, but also the United States, whose literary importance for Canada has never been contested. Precisely because of the weight and political, economic, and cultural neocolonial tendencies of the United States, this dynamic has proven less than comfortable for the writers and theorists who achieved Canada's declarations of cultural independence in the 1960s, and for those who have articulated them since. Despite (and also because of) this discomfort, it seems to us all but impossible to situate Canadian literature effectively without taking into consideration both its North American and its hemispheric contexts. Against this background, we are seeking here to map out a fresh examination of how Canadian culture locates itself—and can be located—

with respect to “its” Americas, those that it perceives and those that it construes.²

II

Inter-American literary and cultural connections have certainly not gone unexamined. As early as the late 1970s, some U.S. critics were calling for a redefinition of “American Literature” that would allow for a more comparative, hemispheric approach (see Spengemann 1978; Scott 1980). Such calls to reconsider the traditional insularity and exceptionalism of U.S. American studies, frequently made with reference to Latin American critics and texts, have been echoed with increasing urgency from the mid-1990s through to the present. At the heart of these appeals has been a critique of the term “America” itself—a recognition of the “arrogance”, in the words of one scholar (Scott 1980: 635), through which the term has been co-opted by one national literature to the exclusion of other literatures of the hemisphere. Thus the “new American studies” work tends to echo the question posed by John Muthyala in his article on “Reworlding America: The Globalization of American Studies”: “By what historical fiat [...] did the term ‘America’ come to refer only to a certain region in North America, its history originating in New England, and the term ‘American’ to refer solely to the English settlers in the seventeenth century and, later, to the people of the United States?” (2001: 96).

Coupled with this critique of the imprecision of the phrase “American literature” has been a related concern with the parochialism of U.S. American studies. Kirsten Silva Gruesz, for example, sets out in her *Ambassadors of Culture: The Transamerican Origins of Latino Writing* “to imagine a new form of U.S. cultural history in general, which would unseat the fiction of American literature’s monolingual and Anglocentric roots and question the imperial conflation of the United States with America” (2002: 4). In an effort both to restore the

phrase “American literature” to its broader meaning, and “internationalize” U.S. American studies—to renegotiate the boundaries of U.S. American studies and resituate it in a global context—the field has seen a rapid expansion in geographical, linguistic and conceptual terms (see Porter 1994; Wald 1998; Patell 1999).

This hemispheric turn results from the convergence of a number of trends in literary and cultural criticism. It follows remappings of the field of U.S. American studies by African American, feminist, Asian American, and Chicano critics (Porter 1994: 468), in keeping with which hemispheric American studies in its current configuration has tended to pay particular attention to minority and marginalized discourses (Patell 1999: 169). In addition, the emergence of hemispheric American studies has been encouraged by the quincennial “rediscovery” of the Americas and the recent growth of Caribbean studies, both of which have called attention to alternative visions of the meaning of America such as José Martí’s “Our America” and Édouard Glissant’s the “Other America.” Finally, like the popularity of borderlands studies, the hemispheric turn reflects a broader interrogation of the nation as a unit of cultural analysis and a growing interest in processes of transculturation.³ A particularly telling index of this paradigm shift, then, is the extent to which border zones have displaced the frontier as the key site within U.S. American studies, with the American West itself recast as a multiethnic and hybridized contact zone (see Saldivar 1997: xiii; Patell 1999: 172).

Following these transformations of U.S. American studies and cultural criticism, comparative studies has trained its sights on “New World” literary connections. Works like Kirkpatrick Sale’s *The Conquest of Paradise* (1990) and Stephen Greenblatt’s *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (1991) have re-examined Columbus and the foundations of “New World” narratives. Literary histories like *The Columbia History*

of the American Novel (1988, ed. Emory Elliott) and the recent *Literary Cultures of Latin America* (ed. Mario Valdés and Djelal Kadir, 2004) have made it their task to offer perspectives on the literatures of the Americas that exceed the circumference of one nation or culture alone. So too, studies by such scholars as Lois Parkinson Zamora, José David Saldívar, Kirsten Silva Gruesz, Earl Fitz, Patrick Imbert, Roland Walter, Margaret Turner and Marie Vautier have demonstrated on a number of different fronts the value of employing a hemispheric approach to the study of the Americas, an approach that is also currently being explored in conferences, journal issues, and publications series.

While a variety of models and rationales for hemispheric American studies have been advanced, generally speaking such work has rejected an exceptionalist view of U.S. cultural production and has moved away from an exclusive focus on New World-Old World axes in order to uncover inter-American relations of influence, exchange and correspondence (primarily between the U.S. and Latin America). In the hemispheric paradigm, American literatures and cultures become plural rather than singular, multilingual rather than monolingual. At the same time, the hemispheric turn is very much a pedagogical enterprise that entails a broad rethinking of institutional and disciplinary structures. This perspective has drawn attention to writers, both historical and contemporary, whose literary production lends itself to—and seems to call for—a hemispheric reading. Critics and writers such as José Martí, Herman Melville, William Faulkner, Edmundo O’Gorman, Gloria Anzaldúa and Édouard Glissant are fast emerging as touchstones of this field of study in literatures of the Americas scholarship and course syllabi.

III

If hemispheric American studies has by now become established in the U.S. academy as an approach and a field of study, a much

less discussed question is Canada's place and participation within such projects and perspectives. Canadian culture and criticism is frequently marginalized in hemispheric comparative work, in borderlands criticism, and even in North American studies, partially because of institutionalized pathways and habits that continue to impede scholarly access to this rich material, thus reinforcing traditional disciplinary blindspots.⁴ Essay collections dedicated to a hemispheric American studies have paid little attention to Canada, implicitly suggesting that if the Americas do have a common literature, it is one that largely excludes Canadian writing.⁵ Indeed, the invisibility of Canada in discussions of the literatures of the Americas would appear to confirm Richard Rodriguez's assessment in *Brown: The Last Discovery of America* that from the United States' point of view, "Canada is the largest country in the world that doesn't exist" (2002: 161).

Our interest in resituating Canadian literature in a hemispheric framework is prompted by our desire to make an intervention into comparative American studies that will address this invisibility. Several possible access routes into a hemispheric contextualization of Canadian literature—including indigenous remappings of the continent, post-slavery routes, and Quebec's connections with Latin America—seem to us to be particularly promising in this regard. Such material has the potential to compellingly demonstrate how a comparative, border-crossing approach can produce rich results for the study of the literatures and cultures of both Canada and the Americas. It seems to us unavoidable and necessary, however, to preface any such case studies with a consideration of two related areas of concern that are intrinsic to Canadian literary studies themselves. These concerns may complicate the engagement of scholars of Canadian literature and culture with North American and hemispheric perspectives, and may indeed have contributed to the still limited visibility of Canadian literature within those fields.

The first and more general of these concerns regards future directions of Canadian literary and cultural studies at a time when transnational and transcultural methodologies have moved to the forefront of critical inquiry (Siemerling 2007). In many respects, the study of Canadian literature is flourishing as never before. The field designates a recognized area of specialization within literary studies, Canadian studies associations around the world promote it, and Canadian authors are internationally successful and garner important prizes. Yet only a few decades after it has secured its place in the field of recognized academic endeavours, Canadian literature as an institutionalized field of study is currently facing a number of challenges to which it may be more vulnerable than other comparable fields, including the increasing problematization of “nation” as a category of literary analysis.⁶ This problematization of nation would appear foundational to transnational perspectives such as North American studies or hemispheric studies of the Americas.

A second, more specific challenge for Canadian studies that arises from the hemispheric turn is the necessary hesitation of many scholars of Canadian literature to risk the advances of their hard-won field by engaging in a hemispheric studies that is dominated by a country that, under the designation of “American Studies,” tends to appropriate for nationally limited purposes the name of a continent. With Martí’s “*Nuestra América*” as its central text and with its emphasis on alternative histories and minority discourses, hemispheric American studies is conceived by many critics as oppositional and contestatory. However, some have questioned whether the hemispheric turn is itself an imperializing move. Patricia Wald, for instance, asks: “To what extent [...] is the transnationalizing trend a critique of the limitations of a nation-based analysis, and to what extent does it participate in—and reinforce—the politics of the TNC [transnational corporation]?” (1998: 201). In her study of the Monroe Doctrine, Gretchen Murphy echoes these concerns when she urges us to “interrogate the construction of

the hemispheric frame, and examine the powerful tradition that defines America spatially with reference to ‘its’ hemisphere”.⁷ (2005: 1)

If such questions trouble U.S. Americanists, they become of particular concern to scholars located outside the United States, who may note with some alarm that “America” tacitly continues to signify “United States” in a surprising number of avowedly hemispheric academic treatises. Indeed, it often appears to be taken for granted that the United States will remain at the center of this academic enterprise and that the aim of hemispheric American studies is to rehabilitate U.S. American studies rather than to decenter it. Not surprisingly, then, the suspicion that hemispheric American studies is driven by an imperializing impulse on the part of the United States reinforces a certain reluctance from some Canadian quarters to engage transnational hemispheric or North American approaches. This resistance is understandable in the context of the difficult circumstances that attended the full emergence of “Canadian literature”—both discursively and institutionally—in the 1960s, as well as that of a *littérature québécoise*, a term circulated roughly from 1963 onward.

With respect to the first concern, it is crucial to note that the almost offhanded dismissal, on the part of many literary theorists, of the “nation” or the “nation-state” as category of literary and cultural analysis, remains problematic despite all theoretical arguments against essentialisms, for literatures that had to fight under postcolonial circumstances for national status as late as the 1960s. Are not the projects of “Canadian Literature” and *littérature québécoise*, for instance, on the verge of being re-marginalized after having existed as fully institutionalized fields for only a few decades since the 1960s? Since alternative professional designations in job ads and scholarly self-identification include “postcolonial studies” and, increasingly, “globalization studies,” it may indeed be tempting to shrug off such presumably postnational developments with

an air of theoretical sophistication. And yet the question arises whether certain varieties of cosmopolitanism, postcolonial or otherwise, do not begin to play into the hands of geopolitically dominant nationalisms and power structures.⁸ This question becomes particularly pertinent for those who share the hemisphere with the United States, as has been pointed out not only by scholars in Canada, but also by some in the United States who are interested in “internationalizing” American Studies (see for example Sadowski-Smith and Fox 2004).

Parallel concerns to those that attend the current vogue for the transnational may also be raised with respect to transcultural methodologies. The concept of transculturation was originally and famously articulated by the Cuban sociologist Fernando Ortiz in his *Contrapunteo Cubano del Tabaco y Azúcar* (*Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, 1940). Ortiz developed the concept to critique previous models of deculturation and acculturation, and in an effort to account for processes of selection and invention. As the anthropologist Bronislaw Malinowski argued in his introduction to Ortiz’s book, the concept of transculturation served as a corrective to earlier models that assumed the assimilation of new cultures to a dominant norm that remained essentially unchanged. Rejecting this model, Ortiz called attention to the mutual processes of exchange and transformation between “new” and “old” cultures that come into contact with one another.

The term *transculture* has gained significant currency in Quebec, where it was introduced primarily through the journal *Vice Versa* (see Siemerling 2007). One author, Jean Lamore, celebrated Ortiz’s concept and called for a return to its original, specific meaning in an influential passage in *Vice Versa* in 1987:

En fait, le sens exact et créateur de la transculturation selon son “inventeur,” F. Ortiz, est clair et doit être réhabilité: la transculturation est un ensemble de transmutations constantes; elle est créatrice et jamais

achevée; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce qu'on reçoit: les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant.

(Lamore 1987: 19)

(In fact, the precise and creative meaning of transculturation according to its "inventor," F. Ortiz, is clear and needs to be restored: transculturation is a series of constant transmutations; it is creative and neverending; it is irreversible. It is always a process in which something is given in exchange for what is received: the two parts of the equation are therefore altered. A new reality emerges, which is not a mosaic of characters, but a new, original, and independent phenomenon.)⁹

While less commonly employed in the Anglophone Canadian academy, the concept of transculturation was popularized in Anglophone criticism by Mary Louise Pratt in *Imperial Eyes* and in her earlier article in *Profession* on the "Contact Zone." For Pratt, perspectives of transculturation attempt to account for procedures of selection, intervention, and invention. In her terms, transculturation "is a phenomenon of the contact zone": "While subjugated peoples cannot readily control what emanates from the dominant culture, they do determine to varying extents what they absorb into their own, and what they use it for" (Pratt 1992: 6).

Yet without denying the explanatory power of Ortiz and Pratt's models, it is important to note that just as critics of transnationalism often fear that the category of "nation" may disappear entirely into an all-too-easy transnationalism that simply overlooks or marginalizes the discursive and factual realities of nation, so too the current focus on processes of

transculturation may risk marginalizing or obscuring the specificity of particular cultures. Although these specificities may appear to be residual, they are nonetheless effective and continue to significantly shape our lived experience. As some critics have noted, the term transculturalism can invite a celebratory sense of seamless hybridity in the contexts of migration and crosscultural interaction that elides this reality.

Both impulses—to move to the foreground the transnational and transcultural contours of literary production, and the impetus to reassert the significance of nation and local cultures—can be traced in recent scholarly discussions in North America. It is not as if the “end” of national literatures, for example, has not been discussed with respect to Canadian and Québécois literature. The 2005 “TransCanadas” conference in Vancouver dedicated a session to “The Ends of CanLit,” and Pierre Nepveu, a leading scholar of *littérature québécoise*, asked as early as 1988 whether, from a position of consolidated strength, it was not time to think about “la *fin* de la littérature québécoise” and a “littérature *post-québécoise*” (1988, 14). U.S. scholar Gregory Jay, by contrast, suggested in 1991 that it was “time to stop teaching ‘American’ literature” (264), and instead to turn to “Writing in the United States.” When challenged by Carolyn Porter (1994) that his project reasserted nationalist boundaries, he defended the retention of national parameters by offering the following caveat:

[...] we should recognize that calling for an end to the study of a national American literature means calling for an end to the study of a national Mexican or Canadian or Colombian literature as well. Do “we” in the United States want to prescribe such an abandonment of local and regional cultural traditions? Do we have the right? Would this call for postnationalism return us to the widely discussed observation that the criticisms of identity politics arise just at the moment when

those whose identities have been marginalized demand recognition? (1997: 182)

We think that this question is indeed pertinent, but we do not believe that it should close off all possibilities of Canadian engagements with transnational hemispheric studies, especially if the continued efficiency and reality of “nation” is recognized as a discursive, institutional, and political reality. This recognition, of course, is a key concern of Canadianists who are understandably anxious that a newly-won CanLit specificity may be lost or compromised through an engagement with hemispheric or North American studies. Little is gained by splendid isolation, however, either for U.S. Americanists or for Canadianists. On the contrary, the very fact of routine marginalization of Canadian culture in hemispheric scholarship requires active intervention. Articulations of Canadian vantage points in literary and cultural discussions of the Americas offer important opportunities to increase the visibility of Canada in these debates.¹⁰

After all, the countries of the Americas, including Canada, share, beyond geographical adjacency, a number of comparable historical parallels and differences, common legacies as white settler societies that derive from their relationships with indigenous societies, slavery, and the imperial powers against which they sought to define their emergent cultural and political identities.¹¹ In this respect, it seems entirely appropriate to study aspects of not only Canada but also the United States within the problematic of the postcolonial, as Ashcroft, Griffiths, and Tiffin suggested in *The Empire Writes Back* back in 1989. But some critics feel that more emphasis should be placed on the neocolonial pursuits of the United States, and therefore postcolonial work concentrating on United States cultures has focused on Black, Native, or ethnic issues within the United States rather than on its “national” culture.¹² These critical divergences and national and

transnational categories of subalternity make it perfectly clear that, at the very least, hemispheric approaches to the Americas, like other postcolonial projects, cannot simply proceed on the basis of parallels and commonalities. They must account for uneven temporalities and power relations, and thus more than ever retain the category of the local—of which the historical specificities of the nation are a crucial mediation.

IV

Given the issues we have outlined above, our aim is not to propose an undifferentiated, unqualified transnational North American or hemispheric studies that declares issues of nation and state to be obsolete, nor do we want to abolish entirely the study of “U.S. literature” or “Canadian literature” as such. Rather, we suggest a contrapuntal approach that carefully reconstructs contextual mediations, including those of nation and state (and of nation-defined literary institutions, in addition to mediations of race, ethnicity, class and gender), and yet does not limit itself to one national literature in its contextual and comparative reach. Such an approach demonstrates the advantages of bringing a wider comparative perspective to bear with respect to Canada’s relationship, for example, to First Nations cultures, to postslavery writing, or to multilingualism. Indeed, this approach seems particularly applicable to Native North American and Black writing, where national boundaries are both relevant in establishing particular nation-state-defined contexts and insufficient or outright counter-productive as delimiters of the field of study. But our belief is that these examples can be multiplied beyond those cited here, and that the discourses themselves which structure our fields of study should be as much the subject of our research and attention as the objects that they constitute and analyze. Our hope in developing this approach is to map other possible routes and pathways that would open up hemispheric readings

of Canadian literature, thereby helping to render Canadian cultures and literatures more visible within the burgeoning field of hemispheric American studies.

Cited References

- Adams, Rachel and Sarah Phillips Casteel. "Introduction." *Canada and the Americas*. Ed. Rachel Adams and Sarah Phillips Casteel. Spec. issue of *Comparative American Studies* 3.1 (March 2005): 5–13.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Balakian, Anna and James J. Wilhelm Ed. *Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association*. New York: Garland Publishing, 1985.
- Blodgett, Edward Dickinson. *Five Part Invention: A History of Literary History in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- Braziel, Jana Evans. "C'est moi l'Amérique : Canada, Haiti and Dany Lafférière's Port-au-Prince/Montréal/Miami Textual Transmigrations of the Hemisphere." *Canada and the Americas*. Ed. Rachel Adams and Sarah Phillips Casteel. Special issue of *Comparative American Studies* 3.1 (March 2005): 29–46.
- Brydon, Diana. "Postcolonialism Now: Autonomy, Cosmopolitanism, and Diaspora." *University of Toronto Quarterly* 73.2 (2004): 691–706.
- Buell, Lawrence. "American Literary Emergence as a Postcolonial Phenomenon." *American Literary History* 1 (1992): 411–42.
- . "Postcolonial Anxiety in Classic United States Literature." In *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*, ed. Amritjit Singh, and Peter Schmidt, 196–219. Jackson: University Press Mississippi, 2002.
- Casteel, Sarah Phillips. *Second Arrivals: Landscape and Belonging in Contemporary Writing of the Americas*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2007.
- Cowan, Bainard and Jefferson Humphries, Eds. *Poetics of the Americas: Race, Founding, Textuality*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1997.

- Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London and New York: Routledge, 2001.
- Elliott, Emory, ed. *The Columbia History of the American Novel*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Firmat, Gustavo Pérez. "Introduction: Cheek to Cheek." *Do the Americas Have a Common Literature?* Ed. Gustavo Pérez Firmat. Durham: Duke University Press, 1990.
- Fitz, Earl E. *Rediscovering the New World: Inter-American Literature in a Comparative Context*. Iowa City: University of Iowa Press, 1991.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse*. Trans. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia, 1989.
- Greenblatt, Stephen Jay. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Gruetz, Kirsten Silva. *Ambassadors of Culture: The Transamerican Origins of Latino Writing*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Hazelton, Hugh. *LatinoCanada: An Anthology of Ten Latin American Writers of Canada*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007.
- Imbert, Patrick. *Trajectoires culturelles transaméricaines: Médias, publicité, littérature et mondialisation*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2004.
- Jay, Gregory. "The End of 'American' Literature: Toward a Multicultural Practice." *College English* 53.3(1991): 264–81.
- _____. *American Literature and the Culture Wars*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.
- Kokotailo, Philip. "The Bishop and His Deacon: Smith vs. Sutherland Reconsidered." *Journal of Canadian Studies* 27.2 (1992): 63–81.
- Lamore, Jean. 1987. "Transculturation : Naissance d'un mot." *Vice Versa* 21 (1987): 18–19.
- Martí, José. « Nuestra América. » *Por Nuestra América*. La Habana: Editorial José Martí, 2003. 223–32.
- _____. "Our America." *Heath Anthology of American Literature*. Fourth Ed. Gen. Ed. Paul Lauter. Lexington: D.C. Heath, 2002. II: 879–86.

- Mignolo, Walter. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." *Public Culture* 12.3 (2000): 721–748.
- Moya, Paula M. L. and Ramón Salívar. "Fictions of the Trans-American Imaginary." *Modern Fiction Studies* 49.1(Spring 2003): 1–18.
- Moyes, Liane. "Questioning Cosmopolitanisms: Erin Mouré's *O Ciudadán*." In *Transcanadas: Literature, Institution, Citizenship*, ed. Smaro Kamboureli and Roy Miki. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2007. 111–28.
- Murphy, Gretchen. *Hemispheric Imaginings: The Monroe Doctrine and Narratives of United States Empire*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Muthyala, John. "Reworlding America: The Globalization of American Studies." *Cultural Critique* 47 (Winter 2001): 91–119.
- Nepveu, Pierre. *L'Écologie du réel : Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal : Boréal, 1998.
- Ondaatje, Michael. "García Márquez and the Bus to Aracataca." In *Figures in a Ground: Canadian Essays on Modern Literature*. Collected in Honor of Sheila Watson, ed. Diane Bessai and David Jackel. Saskatoon: Western Producer Prairie Books, 1978. 19–31.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*. Havana: Jesús Montero, 1940.
- Patell, Cyrus R. K. "Comparative American Studies: Hybridity and Beyond." *American Literary History* 11.1 (Spring 1999): 166–186.
- Pease, Donald E. "The Politics of Postnational American Studies." *European Journal of American Culture* 20.2(2001): 78–90.
- _____. and Robyn Wiegman, Eds. *The Futures of American Studies*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Porter, Carolyn. "What We Know That We Don't Know: Remapping American Literary Studies." *American Literary History* 6.3 (1994): 467–526.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- _____. "Arts of the Contact Zone." *Profession* 91 (1991): 33–40.
- Rodriguez, Richard. *Brown: The Last Discovery of America*. New York: Viking, 2002.

- Rowe, John Carlos. "Nineteenth-Century United States Literary Culture and Transnationality." *PMLA* 118.1 (January 2003): 78–89.
- Sadowski-Smith, Claudia and Claire F. Fox. "Theorizing the Hemisphere: Inter-Americas Work at the Intersection of American, Canadian, and Latin American Studies." *Comparative American Studies* 2.1 (2004): 5–38.
- Saldívar, José David. *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Sale, Kirkpatrick. *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Knopf, 1990.
- Scott, Nina M. "Inter-American Literature: An Antidote to the Arrogance of Culture." *College English* 41.6 (1980): 635–643.
- Siemerling, Winfried. "Trans-Scan: Globalization, Literary Hemispheric Studies, Citizenship as Project." In *Transcanadas: Literature, Institution, Citizenship*, ed. Smaro Kamboureli and Roy Miki. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2007. 129–40.
- _____. *The New North American Studies: Culture, Writing, and the Politics of Rel/Cognition*. New York and London: Routledge, 2005.
- Singh, Amritjit, and Peter Schmidt, ed. *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, 2000.
- Smith, A. J. M. (ed.). *The Book of Canadian Poetry: A Critical and Historical Anthology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1943.
- Spengemann, William. "What is American Literature?" *Centennial Review* 22 (1978): 119–138.
- Sugars, Cynthia. "Can the Canadian Speak?: Lost in Postcolonial Space." *Ariel* 32.3 (2001): 115–52.
- Sutherland, John. "Literary Colonialism." First Statement 2.4 (1944): Editorial (reprinted in John Sutherland. *Essays, Controversies and Poems*, ed. Miriam Waddington. Toronto: McClelland & Stewart [NCL], 1972. 31–2.)
- Turner, Margaret E. *Imagining Culture: New World Narrative and the Writing of Canada*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1995.

- Valdéz, Mario and Djelal Kadir. *Literary Cultures of Latin America: A Comparative History*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Vautier, Marie. *New World Myth: Postmodernism and Postcolonialism in Canadian Fiction*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998.
- Wald, Priscilla. "Minefields and Meeting Grounds: Transnational Analyses and American Studies." *American Literary History* 10.1 (Spring 1998): 199–218.
- Walter, Roland. *Narrative Identities: (Inter)Cultural In-Betweenness in the Americas*. Bern: Peter Lang, 2003.
- Zamora, Lois Parkinson. *The Usable Past: The Imagination of History in Recent Fiction of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Notes

- ¹ See Bowering's *Burning Water* (1980), Poulin's *Volkswagen Blues* (1984) and Verdecchia's *Fronteras Americanas* (1993) for their engagements with various dimensions of the myth of the New World. See Hodgins' *The Invention of the World* (1977) and later novels for their links with Latin American magical realism. On Lafférière's transamerican poetics, see Jana Evans Braziel (2005).
- ² We are grateful to Rachel Adams for her earlier work on this topic, both in co-organizing a 2003 American Comparative Literature Association seminar and in co-editing the special issue of *Comparative American Studies* on "Canada and the Americas" that resulted from this seminar. The present discussion builds on the introduction to the CAS special issue that Rachel Adams and Sarah Phillips Casteel co-authored in 2005.
- ³ The impact that a transnational perspective has had on American studies is illustrated by Paula M. L. Moya and Ramon Saldivar's following statement written in introduction to the 2003 special issue of *Modern Fiction Studies*: "The trans-American imaginary is 'transnational' to the degree that 'American' fiction must be seen anew as a heterogeneous grouping of overlapping but distinct discourses that refer to the US in relation to a variety of national entities" (1).

- ⁴ See Siemerling 2005: 8–12; Adams and Casteel; Fox and Sadowski-Smith.
- ⁵ See for example *Do the Americas Have a Common Literature?* (1990), edited by Gustavo Pérez Firmat, and *Poetics of the Americas* (1997), edited by Bainard Cowan and Jefferson Humphries. One rare exception to this trend is John Carlos Rowe's observation in the January 2003 issue of the *PMLA* entitled "America: The Idea, the Literature": "Too often in nineteenth-century United States culture, Canada figures primarily as an imagined place of ultimate freedom and its border a sort of psychic double for the internal border dividing South from North." Rowe insists, arguing that "The new comparative American studies must include Canada as a crucial and distinct multicultural [...]. [...] the study of nineteenth-century transnationality must include not only the Canadian border but also the different and shifting borders imposed on native peoples by the systematic violence of enclosure we know as imperialism" (2003: 85). More sustained attempts to incorporate Canadian material within a broader hemispheric context include Casteel 2007.
- ⁶ Fox and Sadowski-Smith approach this question somewhat differently when they suggest that because of Canada's historically weak nationalism, Canadian studies may be especially well positioned to reconceptualize the category of the nation: "Because of its complex relationship to questions of state-sponsored nationalism and the nation-state as well as its long history of US domination, Canada constitutes an important location from which inter-Americas scholars in Canada, the United States, and other locations could rethink the role of the nation within theories of globalization" (2004: 19–20).
- ⁷ Accordingly, Fox and Sadowski-Smith caution that "If Americanists are to internationalize their field without becoming unwitting ambassadors of a US-inspired 'world without boundaries' (Cumings, 2002: 286), they need to travel abroad, engage in scholarly dialogue in languages other than English, and interest themselves in scholarship produced outside the United States and outside their own field. Until they do so, we fear that an Americanist-led hemispherism will only promote a vision of

the Americas in which all academic disciplinary configurations are subordinate to those of the United States and in which every region outside of the United States is collapsed into a monolithic other" (2004: 23).

- 8 Recent rearticulations of cosmopolitanisms are undertaken mostly in order to theorize globalization and/or to counter exclusions that deny refuge, as for instance in Jacques Derrida's *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (1997/trans. 2001). And yet cosmopolitanism—like the transnational—is a double-edged term than can also elide the particular and the local. If the transnational is not to be conceived by means of falling back upon uncritical versions of cosmopolitanism or universalism, then it has to be derived from some kind of relationship with instances of the particular and the local and their mediated constructions, such as nationally or regionally or culturally specific constructions of race, ethnicity, or gender. Hence the current attempts at critical reconstruction of these terms by many theorists—such as in Walter Dignolo's "critical cosmopolitanism" (2000) or Anthony Appiah's "rooted cosmopolitanism" (2005)—or the recent Canadian critiques of cosmopolitanism by Brydon (2004) and Moyes (2007). Instructive in this respect remains the older Canadian native/cosmopolitan debate, launched by John Sutherland's "Literary Colonialism" (Sutherland 1944), in which he attacks A. J. M. Smith's use of that distinction in the introduction to his 1943 *Book of Canadian Poetry* (Smith 1943); for detailed discussions, see Kokotailo (1992) and Sugars (2001).

- 9 English translation by Patricia Godbout.

- 10 Moreover it is worth emphasizing the perhaps obvious point that a hemispheric American studies need not always or inevitably route itself through the United States (cf. Fox and Sadowski-Smith 2004: 23). One model of inter-American work that does not route itself through the U.S. are the comparative Latin American/Canadian essays by Mary Louise Pratt and several other scholars that are collected in the proceedings of the tenth congress of the International Comparative Literature Association under the heading "Canadian and Latin American Literatures and their Interdependence" (Balakian and Wilhelm ed. 1985).

- ¹¹ In her introduction to *The Usable Past*, Zamora eloquently captures the interplay of difference and commonality that necessarily textures comparative analyses of the literatures of the Americas: "The relative scarcity of comparative studies of literature in the Americas suggests the difficulty of establishing appropriate bases for comparison. Literary production in the hemisphere is vast and various; its traditions and forms did not develop in tandem, nor are its political and social purposes parallel. Comparatists are likely to uncover critical grounds that are comparable but not equivalent, different but not symmetrically so. Thus, I will be exploring differences in order to recognize the outlines of identity, and weighing historical and cultural diversity against shared forms of literary expression. Differences, too, bring texts and writers and readers and cultures together, for in recognizing specific differences we also recognize the shared experience of difference as such—of finitude, limitation, locality" (1997: xii).
- ¹² See the volume edited by Singh and Schmidt, *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature* (2000); Buell discusses in a footnote to his contribution here the sceptical reception of some of his previous work (Buell 2000: 214 n.2).

IX

Transculturality and the Colonial Legacy of Popular Belief in North-East Argentina

DOT TUER

When I speak of tales and of memory, it is in the sense that, in the realm of culture, imaginaries are constructed... More than ideology, the imaginary is the poetics of collective identity.

Susana Rotker,

Captive Women: Oblivion and Memory in Argentina.

This text takes as its location the Argentine province of Corrientes (in the north-east of the country bordering Paraguay, Uruguay and Brazil), and as its object of inquiry a hybrid saint, San La Muerte, Lord of Good Death. Through an analysis of the way a colonial legacy of mixing between indigenous and European cultures is embodied in the popular belief in San La Muerte, and of the way this saint “stands in” to protect those bodies marked by the state as marginal and excluded, I demonstrate how transculturality can be understood as a social imaginary that transverses historical time to imbue objects, such as San La Muerte, with a bodily and spiritual

memory of subjugation and resistance. In so doing, I explore how representational traces of the past serve as productive markers of identity in which colonialism is being acknowledged and questioned in the present. From my perspective the stakes of this questioning are extraordinarily high—as evidenced by the power of the saint himself—because they require confronting an inheritance of Eurocentricism and the modern nation-state in the Americas that has made (and continues to make) histories and bodies disappear.

Since transculturality implies a complex nexus of *créolité*, *mestizaje* and hybridity, which are in themselves theorized and disputed signifiers of identity and difference, I want to begin by very briefly situating my use of the concept. My starting point lies in Cuban sociologist Fernando Ortiz's coining of the term "transculturation" in his *Cuban Counterpoint* (97–103). Ortiz created this neologism to distinguish the violent displacement and hybridization of cultures through colonization from the anthropological concept of acculturation, in which the identity of the colonized is absorbed by the dominant culture of the colonizer. In his study of Cuba, Ortiz analysed the ways in which the slave plantation economy and the racial mixing of African and European came to be embodied in and signified by the commodities of tobacco and sugar (3–93).

In the context of literary studies, Angel Rama took up Ortiz's term in *Transculturación narrativa en América Latina*, arguing that the development of regional literatures through the incorporation of indigenous and populist subjectivities in post-independence Latin America is an original and formal innovation of European vanguard modernism. For Rama, this originality is anchored in a multiplicity of narrations that evoke the mythic, semiotic, and material dimensions of colonial domination and the resulting racial, linguistic, and cultural processes of *mestizaje* (11–57). Following Rama's important study of modernist literature in Latin America, Mary Louise Pratt used the term in *Imperial Eyes: Travel Writing and*

Transculturation as an analytical tool for interpreting European representations of Latin America and Africa. Pratt positions her study on the rhetoric of travel writing as an ideological critique of the metropolitan “dynamics of possession and innocence” (6) that reveals the authors’ negotiation with the cultures they encountered and wrote about. In so doing, she argues that the narrators’ interaction with the “contact zones” (5) of colonial space can be interpreted as heterogeneous representations of the periphery in the service of imperial expansionism (10–11).

In contradistinction to Rama and Pratt, I take up the term *transculturation* in Ortiz’s sense of the hybridization of culture to describe the dynamics of conquest during the early colonial period in Argentina and Paraguay, rather than as a means to identify the multivalent dynamics of literary innovation and travel writing. I use *transculturality* as a way to identify post-colonial representational practices whose social imaginary is circumscribed by the continuity of colonial memory and the discontinuity of modernity. By showing how the material residue of *transculturation* is embedded in the performative and semiotic dimensions of San La Muerte, I argue that the popular belief in the saint serves as an example of how the social imaginary of *transculturality* is the strategic reappropriation of a colonial past that resists the oppositional paradigm of modernity through the local diffusion and mingling of cultural differences.

In early colonial Argentina and Paraguay, officially designated by the Spanish Crown as the Río de la Plata, the origins of *transculturation* lie in a rapid and widespread *mestizaje* that occurred in the 1500s between the Guaraní, an indigenous people who occupied an area of the coast of Brazil to the Paraguay River, and the Spanish conquistadors who sailed up the Paraná and the Paraguay Rivers to establish the fort of Asunción in 1537. The conquistadors viewed this racial mixing of cultures as a *pacto de sangre* (blood pact) that secured their *amistad y alianza* (friendship and alliance) with the Guaraní. The offspring of these unions between indigenous women

and the conquistadors were known as the *mancebos de la tierra* (youths of the land) who founded the cities of Santa Fé (1573), Buenos Aires (1580), and Corrientes (1588).¹ While most of the historical, sociological, and anthropological literature for the colonial period focuses on how this *mestizaje* resulted in the acculturation of the Guaraní to Hispanic norms, I am interested in how the manifestations of this *mestizaje* in the realm of symbolic exchange—that is in the sphere of signs—reveal a much more fluid process of cultural slippage and mixing of identities and beliefs.²

In this sense, I find the concept of “colonial semiosis” proposed by Argentinean post-colonial theorist Walter Mignolo to be useful (14–15). Mignolo uses this concept to reach beyond the racialized dimensions of Ortiz’s transculturation in order to analyze the “coloniality” of power as a system of representations and an epistemology. While Mignolo posits colonial semiosis as an alternative to transculturation, I prefer to consider them as complimentary frameworks, whereby the negotiation of radically different cultures in the “contact zone,” the colonial legacy of miscegenation, and the contemporary signs of hybridity converge in the social imaginary of what Mignolo terms “local histories” (19) and which I identify as the terrain of transculturality.

In the local history of the Argentine province of Corrientes, which shares more cultural affinity with Paraguay than with the greater Buenos Aires metropolitan area, manifestations of colonial semiosis are found in the Guaraní language spoken by most rural Correntinos, the food made from *maíz* (corn) and the staple root crop of *mandioca* (cassava), and the folk art that owes its religious content to the influence of the famous Jesuit missions established in the region in the 1600s.³ Local dishes include *chipas* (cassava biscuits), *abati pororo* (salted corn), *mbaipy cuajada* (polenta), *sopa paraguaya* (corn cake) and *iopará* (mixed beans) (Velilla de Aquino, 9–51). The tradition of religious art—first practiced by anonymous indigenous

artisans, who carved the elaborate altar pieces and sculptures of the Jesuit missions that characterize the Hispanic-Guaraní baroque (Plá 103–155, Bailey 144–182)—is manifested in brightly coloured carvings of saints such as San Miguel slaying the devil/jaguar (*Arte popular del Paraguay*, 11).

Less visible, but equally salient to a consideration of colonial semiosis, is the widely practised but rarely mentioned belief in *pajé* (a shamanistic worldview that takes its name from the Guaraní shamans, or *payés*, of the colonial period). *Pajé* is a practice of both curing and sorcery, of protection and bodily harm. A toad that appears at the doorstep of the house with its mouth sewn shut signifies that a curse, which only a *curandero* can remove, has been laid. The veneration of household saints safeguards against *el mal* (evil)—in Guaraní *mba'asy*. While most of these saints are recognized Catholic icons, the most powerful and popular saint, San La Muerte, is an illicit one.⁴

San La Muerte is a small amulet, no larger than five to seven centimetres, traditionally carved from human bone by prisoners. In Corrientes, medical students are rumoured to donate cadavers to the jailhouse for this purpose. It is also carved from dead people's coffins or crucifixes. San La Muerte is made in two forms. One is the grim reaper, the other is a small crouched figure. San La Muerte is usually a private and personal saint, providing protection and granting favours. It is carried by its owner in a pocket or small pouch and hidden from view in the house. A blood pact with the saint makes him more powerful, creating a complicit relation between the possessor and the possessed in which the saint demands to be fed drops of blood.

Gauchos sometimes cover the grim reaper version of the saint in silver and sew it inside the skin of their forearm, where it serves as a shield against bullets and violent harm. When a person dies with a San La Muerte embedded under the skin, it must be removed before he is buried or his soul will not leave his body. In this instance, a close friend or relative removes the

saint and either keeps it or buries it with the deceased. In recent years, prisoners in the local jails and youths from the poorer barrios of Buenos Aires have begun tattooing the saint on their bodies. Although the use of San La Muerte as a protector against violence is usually associated with gauchos and outlaws, Aurelio Schinni reports in his essay on San La Muerte that a prostitute confided in him that she used the saint for protection against disease and danger, placing him in her vagina before her nightly shift and removing him to rest in holy water upon returning home.

The small crouched version of San La Muerte can also function as a collective icon to whom followers make offerings in return for *promesas* (favours). These saints are passed down the maternal line, with the women in the family responsible for maintaining an elaborate altar for their glorification.

In the private shrine to San La Muerte that I visited in Corrientes, a separate room has been built to house the altar of the tiny saint carved of wood. In a videotaped testimony I obtained from his guardian, she explains that he has been in the family for over two hundred years and communicates to her through her dreams. He chooses whom he wishes to be passed down to and has foretold her future, including her husband's death and the survival of her daughter after a motorcycle accident. His followers come from all over the city and the province to honour him and leave him gifts. Although San La Muerte is not sanctioned by the Church, in cases where the saint has a substantial following, the neighbourhood priest will acknowledge its existence as a form of Señor de la Paciencia. In all its forms and uses, San La Muerte cannot achieve his considerable powers as an oracle, protector, and procurer of favours unless he is hidden on the body or inside the wooden figure of an official saint or Virgin and blessed unwittingly by a priest in a church on seven occasions.

In the rituals associated with San La Muerte, a myriad of associations emerge that link him to the colonial history of the

region and the spiritual practices of the Guaraní. The blood pact made with the saint tumbles us back in historical time to the initial *pacto de sangre* made between the conquistadors and the Guaraní. The crouched figure of the saint carved from bone evokes both the Guaraní custom of burying their dead in a crouched foetal position and stories of the cult of bones, told by Jesuit missionaries from the colonial era and modern ethnographers alike.

León Cadogan, a Paraguayan ethnographer who lived with the Mbyá-Guaraní of Guairá in the 1950s, describes how the Guaraní preserve the bones of the dead by burying the corpse in a foetal position in a bamboo basket. When the body is decomposed, the corpse is dug up and the bones preserved. Sacred chants are pronounced to the bones to conjure the sacred realm, in hope of obtaining revelations linked to *la tierra sin mal*—an earthly paradise where souls come to rest after death. According to León Cadogan, it is possible to go from one realm to the other without discontinuity—that is to reach *la tierra sin mal* in human form without dying—if the bones are venerated (85–105).

In the early 1600s, the Jesuit missionary Antonio Ruiz de Montoya recorded similar stories of the Guaraní's bone worship. In his *La conquista espiritual del Paraguay* (1639), he describes how a pagan boy led him deep into the forest to a cave where bones wrapped in hammocks “covered with precious cloths of coloured feathers” (86) were worshiped by the Guaraní. In one of the hammocks lay the bones of a famous shaman, who had been dug up from a Christian church after the Guaraní heard him crying from his grave that he was suffocating (86).

In San La Muerte's contemporary manifestation as a hybrid saint, vestiges of these shamanistic practices can be discerned. Neighbourhood altars to San La Muerte are modern versions of the ancient shrines of the shaman's bones, with gold rings and lace coverings substituting for precious cloths and coloured

feathers. Like the venerated shaman's bones, the carved figure of San La Muerte promises access to and protection from the sacred realm. Just as the ancient shaman's bones needed to be unearthed for his soul to be free to travel to the spirit world, so the San La Muerte buried beneath the dead gaucho's skin must be removed to liberate the soul from the body.

The shamanistic powers of the ancient *payés* embodied in San La Muerte also resonate with a history of indigenous resistance to evangelization during the colonial period. In the Jesuit accounts of the 1600s and 1700s, there are numerous descriptions of Guaraní shamans who appropriated and inverted Christian rituals. In his *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (1754–55), Pedro Lozano describes how Oberá, who was one of the most famous shamans of the colonial period, led a rebellion in 1579 in which he proclaimed himself the son of God and performed elaborate ceremonies to un-baptize his followers (Lozano, III: 211–228). Ruiz de Montoya writes about an indigenous cacique, Miguel Artiguaye, who sought to obtain prestige and followers by becoming a priest:

In his private chamber [...] robed in [...] brilliant feathers and other adornments, he pretended to say mass. He would spread a table with cloths and place upon them a manioc cake and show the cake and wine as priests do, finally eating and drinking everything. (53)

Similarly, a Jesuit report in the 1730s noted the existence of a fugitive settlement of Guaraníes who were imitating Christian ceremonies and sacraments. Deserters from the Jesuit missions, they founded their settlement in the Iberá wetlands south of the city of Corrientes. Subsisting on cattle rustling and engaging in polygamy, they were able to maintain their mimetic alterity of the Jesuit regime for a year before a punitive raid launched by the Correntino settlers dispersed them (Maeder, 162–165).

These and other tales of spiritual confrontation between shaman and missionary recorded during the colonial period offer a rich fabric of representations from which to excavate the genealogy of San La Muerte, who similarly derives his power from his mimetic relationship to the Catholic faith and rituals.⁵ Equally salient to the saint's genealogy are accounts of the first years of conquest in which Spanish and Guaraní cultures clashed and merged. One story in particular of a Spanish-Guaraní joint raid against enemy nomads led by Álgar Núñez Cabeza de Vaca, which was recorded in the *Comentarios* (1555), suggests how San La Muerte can be seen to "stand in" as a sign for how the body becomes symbolically marked by cultural and spiritual difference.

The *Comentarios*, written by Cabeza de Vaca's secretary Pero Hernández, describes Cabeza de Vaca's brief tenure as governor of the Río de la Plata from 1542–1544 before being deposed by the Asunción conquistadors. The *Comentarios* was preceded by Cabeza de Vaca's 1542 *Relación* (better known as *Naufragios*), in which he recounted the eight years he spent in Florida, Texas and Mexico as one of four shipwrecked survivors of the ill-fated Pánfilo de Narváez expedition to *La Florida* in 1527. In this *Relación*, he describes how he lived as a slave among the indigenous peoples of the coastal regions of the Gulf of Mexico before walking across the southwest United States and Mexico to the Pacific Ocean. In recounting his journey, Cabeza de Vaca tells how he became a healer, subduing the hostile peoples he encountered by making Christian miracles happen through mixing indigenous rituals with the sign of the cross.⁶

Upon returning to Spain in 1537, Cabeza de Vaca was given the position of *adelantado* (governor) of the Río de la Plata and set sail for the Americas in 1540. After landing in Brazil in 1541, he crossed overland to Asunción and, shortly after arriving in March 1542, undertook the joint raid with the Guaraní against their enemies. In Hernández's account

of the raid, the sign of the cross evoked by Cabeza de Vaca in the 1542 *Relación* reappears in a different guise. Hernández tells how Cabeza de Vaca set forth with two hundred Spanish soldiers and ten thousand Guaraní warriors, bodies painted in red and black and ochre and decked in brilliant blue and green parrot feathers. While marching deep in the jungle to meet their enemy, the Guaraní warriors became frightened by a tiger—a *yaguareté* or jaguar—and fled into the woods. In the ensuing confusion, the startled Spanish began to fire on them. After going into the woods after the Guaraníes and calming them, Cabeza de Vaca ordered that a white gesso cross be painted on the back and shoulders of all ten thousand warriors so that they would not be fired on again or mistaken for the enemy (Hernández, 208–218).

In the Guaraníes' inexplicable reaction of terror to a jaguar in the woods and Cabeza de Vaca's gesture in response, we can see an intersection of fear, bodies, and signs that plays out in the symbolic and spiritual realm. The panic of the Guaraníes, who were experienced hunters as well as warriors, suggests that what spooked them so much was no ordinary tiger, but an apparition of a feared jaguar/shaman, whom the Jesuits described in their *cartas anuas* of the 1600s as invisible and unassailable.⁷ In light of this spiritual intrusion, Cabeza de Vaca's actions can be understood as a response to an intangible and unknowable threat, suggesting that what he sensed or saw transcended the material boundaries of perception. Responding to the disorder caused by the tiger by using the cross as a marker of identification, Cabeza de Vaca acted as a mediator of the spiritual realm, deploying the symbolic power of the cross to brand the warriors and guard them against the unknowable and *el mal*.

In this entanglement of shamanism, Christian signs, shape-shifting and the ritual of exorcism lies the origins of the symbolic power of San La Muerte. Through the mixture of Guaraní shamanism and Christianity, San La Muerte stands in for the confrontation of cultural difference first recorded in the

Comentarios. Echoing Cabeza de Vaca's marking of the cross, the gaucho embeds the saint within his skin, and the prisoner tattoos him on the surface of his body. A hybrid sign of the spiritual realm, San La Muerte evokes the feared jaguar/shamans of the colonial era and the cross that sought to vanquish them. He becomes an amulet that transverses the spirit world and historical time, leveraging the power of signs to conjure a colonial clash of worldviews.

For the followers of San La Muerte, the saint offers protection from the physical and symbolic harm that social and historical exclusion has wrought. For scholars of transculturation, he serves a different function. Performing a poetics of collective identity that is historically specific and contingent, San La Muerte reminds us of a colonial legacy of spiritual confrontation that underpins the social imaginary of transculturality. By way of a provisional conclusion to my reading of San La Muerte, I want to propose that he also functions as a theoretical amulet for our understanding of the relationship between local histories and beliefs in the Americas as a discursive site of cultural difference and mixing.

Brazilian anthropologist Darcy Ribeiro sought to codify a hemispheric sense of the Americas, albeit within a modernist progressive schematic, in his *Las Americas e a Civilização* (*The Americas and Civilization*), first published in 1969. Ribeiro chose to identify the process of cultural transfer in the Americas as one of transfiguration, devising a typology of what he termed the "extra-European peoples of the modern world" (79). For the Americas, Ribeiro identified three core groupings: the Witness Peoples, the neo-indigenous mestizos of the Andes and Mesoamerica; the New Peoples, an amalgamation of African, European and indigenous cultures; and the Transplanted Peoples, who leveraged European values to displace Witness Peoples and deny the emergence of New Peoples.

For the region of the Río de la Plata, Ribeiro identified two core groups at play in this process of the cultural witnessing,

mixing and amalgamation: the New People of the neo-Guaraní or *pynambí* of Paraguay and colonial Argentina, and the Transplanted Peoples, who marked an ideological rupture with the New People of the neo-Guaraní during the nineteenth-century (390–402). The dominant intellectual and political class of the Transplanted Peoples in nineteenth-century Argentina—of whom Domingo Sarmiento, author of *Facundo: civilización y barbarie* (1845) and president of Argentina from 1868–74, is representative—predicated the making of the nation-state on the civilizing influence of Europe and an antipathy for the Indians, mestizos and their *caudillo* leaders in the older colonial provinces of the littoral and northern Argentina.

Within this Eurocentric conception of *la patria*, Asunción's *mestizaje* as the origin of the nation and the transcultural aspects of a colonial past were relegated to a shadowy historical corner, subsumed by the march of progress enacted through the annihilation of the Pampa Indians in the Desert Wars of the mid-1800s and massive European immigration to Buenos Aires from the 1880s to 1914.⁸ In defiance of the absence of *mestizaje* from the ideology of the Argentine nation, San La Muerte, tiny and hidden, resists the suppression of this mestizo history of which, as Susana Rotker points out in *Captive Women: Oblivion and Memory in Argentina*, “scarcely a trace can be found in the streets, in textbooks, or in national narratives” (6).

In Serge Gruzinski's *The Mestizo Mind*, he argues against static categorizations of culture and identity, positing that an inherent ethnocentrism at work in the way the colonial past is analysed disguises the ways that “sets of practices and beliefs” function as “an amorphous cluster in perpetual movement” (25). Central to the elision of this hybrid fluidity, argues Gruzinski, is the understanding of colonialism as an oppositional struggle rather than as a mixing and becoming within a local context (23). In the context of Gruzinski's hybrid fluidity, San La Muerte alerts us to a complexity of local histories that shape the settler nation of Argentina, as well

as the *creolité* of the Carribean and the mestizo phenomenon of Mexico.

In turn, the complexity of local histories calls into question the ways that transculturation is conceptualized as a colonial process of conflict and dominance in which linguistic and cultural *mestizaje* is made comprehensible through the imposition of what Pratt terms the “global meaning” of European modernism. This discursive schism bracketed by modernity between the social imaginary of colonial struggle and a post-colonial hybridity is reflected in Patricia Seed’s review essay “Colonial and Postcolonial Discourse”, published in *Latin American Research Review* in 1991. Seed begins her essay by identifying the emergence of “an extraordinary interdisciplinary moment” (181) in which exchanges between literary critics, ethnographers, historians and cultural anthropologists produced critiques of European representations of non-Western “others”. Against her cited array of these critiques—ranging from Edward Said’s *Orientalism* to James Clifford’s *The Predicament of Culture* and Michael Taussig’s *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*—, Seed positions what she terms “traditional criticisms of colonialism” (182). She characterizes these as “tales of resistance and accommodation” (182) that encompass a broad spectrum of historical and anthropological work on Latin America and Africa undertaken since the 1960s. Noting a growing dissatisfaction with the “distressing sameness” (182) of traditional criticisms of colonialism, Seed argues that by the late 1980s, tales of resistance and accommodation were “being perceived as increasingly mechanical, homogenizing and inadequate versions of encounters between the colonizers and colonized” (182), and links their loss of credibility to the ascendancy of post-structuralist and post-colonial theory.

In *Latin American Research Review*’s Fall 1993 issue, responses to Seed’s antagonistic positioning of colonial critique and post-colonial theory by Hernán Vidal, Walter Mignolo, and Rolena Adorno were published in the Commentary and Debate

section. The authors counter Seed's oppositional schema by arguing that in Latin America, colonial discourse has had a long and distinct trajectory. Central to this trajectory is the recognition of the non-universality and non-neutrality of language and the specificity of context, which Mignolo identifies as the "loci of enunciation" (123)—the places from where one speaks. Vidal, Mignolo and Adorno trace the roots of this distinctiveness back to the resource extraction and mercantile economy of the Spanish empire in the sixteenth and seventeenth centuries; the importance of oral narrative traditions and different writing systems from the Quechua *quipas* to the Mexica codices, which expand the site of textual deconstruction to encompass what Mignolo terms a discursive polyvocality; and the overlay of the Hispanic Baroque, the Castilian chivalric romance tradition, and indigenous cosmologies and languages.

This distinctiveness leads Adorno to conclude that the uniqueness of the transcultural encounter of early modern Spain with the Americas "stands outside the quintessential colonial experience: it is not typical but rather prototypical or atypical, and distinctly different in character" (145). In this context, Adorno disputes Seed's assertion that narratives of resistance and accommodation had lost credibility by the late 1980s. She cites the studies of Andean colonial culture by Steven Stern, Karen Spalding and Brooke Larson as examples in which the deployment of these narratives reveals diverse responses to colonial rule that were tactical rather than oppositional in nature.⁹ For Mignolo, the distinctiveness of Latin America's colonial past identified by Adorno extends to the present, in which the "others" of colonial discourse are not only the vanquished Indians of the conquest but the representational practices of Latin Americans reflecting on the multivalent nature of their culture and history (123).

In the context of Adorno and Mignolo's arguments for the distinctiveness and specificity of the transcultural study of the Americas, San La Muerte stands at the crossroads between

historical narratives of resistance and accommodation and the post-colonial deconstruction of cultural difference. Rather than construct a dichotomy between a materialist history of colonialism and a post-structuralist play of signs, the figure of San La Muerte embodies the conjoining of the two. He serves as a concrete example of a social imaginary that is tactical and polyvocal in its manifestation of the fluid mixing of cultures and temporalities.

In the spirit of Mignolo's local histories, Grusinki's hybrid fluidity, and Mignolo's "loci of enunciation" and in honour of *San La Muerte* who exemplifies all three, I end with a story told by León Cadogan, the Paraguayan ethnographer of the Guaraní, in a small pamphlet, *Ta-ngy Puku*, published shortly after his death in 1973. In this pamphlet, Cadogan examines the Guaraní nomenclature for the trees of eastern Paraguay from a botanical, linguistic, and cultural perspective. For Cadogan, the Guaraní process of naming reveals a multiplicity of dimensions: folkloric, spiritual, scientific and material. The act of recording this nomenclature, cautions Cadogan, is never neutral, and not without the power of domination. By way of example, he concludes his botanical study with the story of a forestry engineer named Hutchison, whom he accompanied in his work of documenting native trees.

Cadogan recounts that Hutchison encountered situations in which his Guaraní informants would refuse to divulge the names of certain trees whose branches and leaves he brought to them to identify. One day, frustrated at an informant's refusal to provide him with names for his specimens, Hutchison pointed at a nearby tree known in Guaraní as *kyrypyne* (in Spanish *copaifera*) and asked what its name was. In response, the informant went up to the tree, embraced it, caressed it, whispered to it, and then caressed himself, in the same manner that two Guaraníes would greet each other in order to demonstrate their friendship. Based on Cadogan's research of the Guaraní cosmology, in which trees share a common origin

with humans and speak to them from time to time of the earthly paradise, *la tierra sin mal*, he concludes that Guaraní's embrace signalled an intimate and fraternal relationship with the tree. What the Guaraní whispered to his brother, the tree, Cadogan could never know, but he imagines the following words:

Brother *kyrypyne*, everything is over. Those who possess the thunder have started to show me branches and leaves of your brothers, that are at the same time my brothers. But why? Undoubtedly in order to tell me that they intend to destroy you, like they have destroyed our palms, our subsistence, the herb trees whose fruit fed so many birds, the cedars whose scent was refreshing and who offered cones to the monkeys; ...and now it's your turn, *kyrypyne*, it is for this that they signal to you and want to know your name. (42)

By greeting his tree as his brother, the Guaraní crosses a boundary between the objective ordering of the natural world and the subjective realm of human emotions. He effectively changes a story about naming and nature to one of representation and culture. In turn, Cadogan's narration of the Guaraní's caress changes a story about naming and nature into a story about representation and domination, in which a modernist and universalizing Enlightenment project of classification is inscribed upon local history, and in the process, effaces it.

In Pratt's *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, she argues that the overarching project to achieve a "planetary consciousness" was "marked by an orientation toward interior exploration and the construction of global-scale meaning through the descriptive apparatuses of natural history" (15) that began with the publication of Linnaeus's *Systema Natura* in 1735. As Linnaeus's disciples fanned out across continents,

exploration of non-European worlds became inextricable from the codification of nature as the codification of reality. As Pratt argues:

In the second half of the eighteenth century, whether or not an expedition was primarily scientific, or the traveler a scientist, natural history played a part in it. Specimen gathering, the building up of collections, the naming of new species, the recognition of known ones, became standard themes in travel and travel books.... Descriptions of flora and fauna were not in themselves new to travel writing. On the contrary, they had been conventional components of travel books since at least the sixteenth century. However, they were typically structured as appendices or formal digressions from the narrative. With the founding of the global classificatory project, on the other hand, the observing and cataloguing of nature itself became narratable. (27)

Through the processes of recording, naming and collecting, the ascendancy of natural history contributes to what Michel Foucault describes in *The Order of Things* as a “system of identities and the order of differences existing between natural entities” that constituted the emergence of modernity and a “new field of visibility” (50).

In her specific analysis of naturalist travel writing on Latin America, Pratt identifies the expedition of Humboldt and Bonpland (1799–1804) and their subsequent production of 30 volumes of writings and illustrations as pivotal to the “reinvention” of America. In Humboldt’s narrative description of the New World as a place in which

man and his productions almost disappear amidst the stupendous display of wild and gigantic nature. The human race in the New World presents only a few

remnants of indigenous hordes, slightly advanced in civilization; or it exhibits merely the uniformity of manners and institutions transplanted by European colonists to foreign shores. (Pratt, 111)

Pratt locates the infusion of science with the aesthetics of the sublime, creating edenic fantasies and fecund wildernesses that would reshape European and Creole (Latin Americans of Spanish descent) perceptions of the New World (120–129). What is as striking about this “field of visibility” as its dramatic vistas is how indigenous culture disappears. Through the ordering of things that Michel Foucault identifies with the emergence of modernity, the natural world was severed from its cultural genealogy and history was purified of its local slippages and cultural exchanges.

In the quest to trace the formation of a discursive hegemony that extended across the globe in the early nineteenth century, Pratt provides a valuable and influential critique of European representation of the periphery. Yet at the same time, her emphasis on a world viewed through European eyes disregards the perspective of the producing colonial subject. For scholars who seek to analyse the production as well as the representation of cultural difference from the “contact zone,” Cadogan’s story of the Guaraní’s performative gesture, which hearkens back to the shamans’ inversions of Christian rituals and Cabeza de Vaca’s marking of the cross, provokes a central question for the study of transculturality: How can we account for the complexity and contingency of cultural exchange, as the Guaraní does when he caresses the tree? As a theoretical amulet, *San La Muerte* does not so much provide an answer as points to a practice of believing and seeing that cuts across the temporal, spiritual and material boundaries of knowing. In so doing, he evokes an arena of interpretation where a social imaginary of transculturality emerges from the storytelling and performance of cultural slippage to constitute a “new field of visibility.”

Cited References

- Arte popular del Paraguay*. Buenos Aires: Centro Cultural Recoleta, 1999.
- Abou, Sélim. *The Jesuit "Republic" of the Guaranís (1609–1768) and its Heritage*. New York: Crossroad, 1997.
- Adorno, Rolena. "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America," Vol. 28, No. 3 (1993), 135–145.
- Adorno, Rolena, and Patrick Charles Pautz. *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*. 3 vols. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1999.
- Bailey, Gauvin Alexander. *Art of the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542–1773* Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Cadogan, León. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- Devoto, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- Foucault, Michel *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1970.
- Furlong, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones Teoría, 1962.
- Gandía, Enrique de. *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay: los gobiernos de don Pedro de Mendoza, Álvar Núñez Cabeza de Vaca y Domingo de Irala, 1535–1556*. Buenos Aires: Librería de A. García Santos, 1935.
- Ganson, Barbara Anne. *The Guaraní under Spanish rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Graciano, Frank. *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Gruzinski, Serge. *The Mestizo Mind*. Trans. Deke Dusinberre. New York: Routledge, 2002.

- Haubert, Maxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas del Paraguay*. Madrid: Temas de Hoy, 1991.
- Lozano, Pedro. *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. 5 vols. [1754–55]. Ed. André Lamas. Buenos Aires: Casa Editora “Imprenta Popular,” 1873–75.
- Maeder, Ernesto. “¿Pasividad Guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay.” In *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII Y XVIII. Actas/Congreso internacional de historia*. Córdoba/España: Imprenta San Pablo, 1993. 157–172.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- _____. “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?” *LARR*, Vol. 28, No. 3 (1993), 120–134.
- Ortiz, Fernando. *Cuban Counterpoint*. Trans. Harriet de Onís. Durham: Duke University Press, 1995.
- Plá, Josefina. *El barroco hispano guaraní*. Asunción: Editorial del Centenario S.R.L., 1975.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1991.
- Rama, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montivideo: Fundacion Angel Rama, 1989.
- Ribeiro, Darcy. *The Americas and Civilization*. Trans. Linton and Marie Barrett. New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1972.
- Rotker, Susana. Trans. Jennifer French. *Captive Women: Oblivion and Memory in Argentina*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Ruiz de Montoya, Antonio. *La Conquista Espiritual del Parauay Hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias de Parauay, Parana, Uruguay y Tape* [1639] Trans. by C. J. McNaspy. *The Spiritual Conquest Accomplished by the Religious of the Society of Jesus in the Provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay and Tape*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1993.
- Said, Edward, *Orientalism*. (New York: Vintage Books, 1979)

- Sarmiento, Domingo. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Schinni, Aurelio. "Devoción popular en tallas benditas." In *San La Muerte: un voz extraña*. Buenos Aires: Colección Arte Brujo, 2006, unpaginated.
- Seed, Patricia. "Colonial and Postcolonial Discourse," *Latin American Research Review (LARR)* 26: 3, 1991, 181–200.
- Serrano y Sanz, Manuel, *Relación de los naufragios y comentarios*. Vol. 1 & II. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Tuer, Dot. "Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation between Shaman and Jesuit in the Guaraní Missions," in Greer, Allan & Bilinkoff, Jodi. Eds. *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas 1500–1800*. New York & London: Routledge, 2003, 77–97.
- Vianna, Helio. *Jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611–1750)* IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.
- Vidal, Hernán. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism," *LARR*, Vol. 28, No. 3 (1993), 113–119.
- Velilla de Aquino, Josefina. *Tembi'u Paraguay comdia paraguaya*. Asunción: RP Ediciones, 1995.

Notes

- ¹ For an overview of the early colonial period, see Julián María Rubio, *Exploración y conquista del Río de la Plata: Siglos XVI y XVII* (Barcelona: Salvat, 1942) and Enrique de Gandía, *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay: los gobiernos de don Pedro de Mendoza, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Domingo de Irala, 1535–1556* (Buenos Aires: Librería de A. García Santos, 1935).
- ² In addition to the historical literature cited above, key anthropological and sociological works that emphasize the acculturation of the Guaraní to Hispanic social norms include Florencia

Roulet, *La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista Español (1537–1556)* (Posadas, Misiones: Universidad Nacional de Misiones, 1993); Branislavia Susnik, *Los aborígenes del Paraguay II: Etnohistoria de los Guaraníes* (Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979–1980), and Elman Service, *Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1971).

- ³ Overviews of the Jesuit mission project in Paraguay include Sélim Abou, *The Jesuit “Republic of the Guaraní (1609–1768) and its Heritage* (New York: Crossroad, 1997); Barbara Anne Ganson, *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Guillermo Furlong, *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes* (Buenos Aires: Ediciones Teoría, 1962); and Maxime Haubert, *La vida cotidiana de los Indios y Jesuitas del Paraguay* (Madrid: Temas de Hoy, 1991).
- ⁴ There is little formal documentation of the practice of *pajé*, the beliefs and practices of which are passed down from generation to generation through the oral culture of *curanderos* and local practitioners. Similarly, until recently, there was relatively little documentation on San La Muerte. In 2006, Aurelio Schinni published an important monograph on the local practices of San La Muerte, “Devoción popular en tallas benditas,” in *San La Muerte: un voz extraña* (Buenos Aires: Colección Arte Brujo, 2006). Frank Graciano also devotes a chapter to San La Muerte in *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*. (Oxford: Oxford University Press, 2006). One of the first articles on San La Muerte was written by Rodolfo Walsh in 1966 and is reprinted in *San La Muerte: una voz extraña*. The description that follows of the saint is based on my knowledge of San La Muerte, acquired through discussions with friends in Corrientes and Aurelio Schinni’s essay on the saint in *San La Muerte: una voz extraña*. Images of San La Muerte can be found at <http://ar.geocities.com/cultosanlamuerte>.
- ⁵ For further analysis of the spiritual inversions of shaman and missionary during the colonial period, see Dot Tuer, “Old Bones and Beautiful Words: The Spiritual Contestation between Shaman and Jesuit in the Guaraní missions,” in Allan Greer &

- Jodi Bilinkoff, Eds., *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas 1500–1800* (New York & London: Routledge, 2003).
- ⁶ Pero Hernández, *Comentarios* (1555) and Álgar Núñez Cabeza de Vaca, *Relación* (1542) are published in Serrano y Sanz, Manuel, *Relación de los naufragios y comentarios*. Vol. 1 & II (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906). Rolena Adorno and Patrick Charles Pautz provide the definitive overview of Cabeza de Vaca's life and primary sources pertaining to his biography in *Álgar Núñez Cabeza de Vaca: his account, his life, and the expedition of Pánfilo de Narváez* (3 vol.) (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1999).
 - ⁷ A description of the Guaraní belief in jaguar-shamans is found in "Relación de lo Sucedido en las Reducciones de la Sierra y en Especial en la de Jesús María," dated January 1, 1655, published in Helio Vianna, *Jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611–1750)* IV (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970), 278. It relates how "there died another sorcerer who prophesized that he would transform into a tiger. This illusion appeared to be true for the devil had persuaded him that he would transform into a tiger, thus at the time to attack he began to growl like a tiger and gestured with his hands and arms and jumped like one."
 - ⁸ For a cultural and ideological analysis of Sarmiento's influence in constructing a nationalist ethos in Argentina, see Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina* (Berkeley: University of California Press, 1991). For an analysis of immigration, see Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003). Frontier wars against the Pampa Indians took place over the duration of the nineteenth-century from the 1830s to the 1870s with the final brutal assault occurring during General Roca's *Conquista del Desierto* of 1879–80. For an analysis of the Indian Wars and the disappearance of the Indian from the historical imaginary in Argentinean modernity, see David Viñas, *Indias, ejército y frontera* (Mexico City: Siglo XXI, 1983).
 - ⁹ Steven Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982); Karen Spalding, *Huarochirí, an Andean Society under Inca and*

Spanish Rule (Stanford: Stanford University Press, 1984); Brooke Larson, *Cochabamba, 1550–1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1998).

X

Conclusion :

La transculturalité relationnelle

PATRICK IMBERT ET AFEF BENESSAIEH

On positionne la transculturalité par rapport au multiculturalisme, à l'interculturalité et à la transculturation, notions utilisées par les divers auteurs de cet ouvrage. Malgré certains glissements terminologiques probablement attribuables au fait qu'aucune « ligne dure » n'ait été imposée aux auteurs quant à l'exploration du thème principal de l'ouvrage, on remarque toutefois un souci commun de contextualisation sémantique de la transculturalité dans le cadre de la discipline de chacun d'entre eux (littérature, sociologie, urbanisme, arts et humanités ou études internationales), ainsi qu'un effort commun de discuter de transculturalité dans une perspective interdisciplinaire, amenant chacun à réfléchir sur la spécificité de la notion principalement en lien à la transculturation de Fernando Ortiz et consorts. De plus, Afef Benessaïeh circonscrit les limites du terme, proposant notamment une typologie du contraste relationnel décroissant, allant de la simple juxtaposition du différent culturel (« multiculturalisme »), par l'interaction dualiste ou polarisante (« interculturalité »), à

une relationnalité mobile et constante des référents culturels, tout en évoquant les acceptions de transculturalité, soit comme compétence transversale, continuum identitaire, ou sens pluriel et quasi caméléon de soi. Ce sont en particulier ces extensions qui génèrent à la fois enthousiasmes et angoisses, notamment parce qu'elles sont des extensions impliquant des modifications importantes au sujet de l'identitaire comme de la notion somme toute assez complexe mais riche de « culture ». Monosémique et stable, ou relationnelle, plurielle et mobile ?

Ce sont des interrogations complexes particulièrement bien marquées par Winfried Siemerling et Sarah Casteel, même s'ils soulignent aussi les avantages énormes de l'utilisation de ce concept pour les recherches transculturelles hémisphériques, pour lesquelles non seulement les identités comme fixité culturelle tout comme les lieux de l'énonciation culturelle sont de plus en plus problématiques. En ce sens, ce chapitre ouvre la voie à de nouvelles pistes de recherche sur le thème des identités transaméricaines, encore plus souvent qu'autrement définies de manière résiduelle comme la continuation d'un même cohérent ou essentialisé, voire réduit à quelques grands traits partagés dans l'espace et le temps (ex. : indianité, créolité, africanité, voire américanité pour certains). En examinant plus attentivement la notion de transculturalité, de telles redéfinitions amèneraient notamment à revoir les présupposés de cohérence ou de continuité qu'elles suggèrent, afin de mieux envisager les identités transaméricaines dans une perspective relationnelle qui fait ressortir les transformations constantes qui s'opèrent entre les unes et les autres.

Travailler à partir de la transculturalité est donc tout à fait fondé, vu la manière dont le continent s'est peuplé à partir de mobilités transcontinentales, mais aussi de déplacements intrahémisphériques et interhémisphériques. Dans le dernier chapitre particulier qui clôt une discussion menée à plusieurs voix, jusque-là surtout théorique, Dot Tuer illustre bien, à l'aide d'une fine recherche de terrain visuelle et ethnographique,

comment le concept de transculturalité parvient à mettre en relief la transformabilité mutuelle des pratiques et des imaginaires culturels dans le temps, entre supposés dominés et dominants. L'auteur y explore notamment le thème des spiritualités amérindiennes en Argentine, de concert avec le dialogue stratégique et la rétroaction constante avec les cadres culturels et religieux dominants instillés par les conquistadors et leurs héritiers post-coloniaux. Comme le souligne de façon comparable Julie-Anne Boudreau, la transculturalité n'est ni fusion indistincte des différents vers le même, ni subalternité nette dans le rapport de pouvoir culturel : dans le contexte hémisphérique, elle est davantage création dialogique et « bigarrée » de nouveaux codes à partir, comme dirait Patrick Imbert « *d'a priori* connus et divergents ». De même, pour Pascal Gin, depuis le début de notre contemporanéité hémisphérique et mondialisante, la transculturalité offrirait un cadre souple, mobile et même transitoire, pour mieux apprécier les recompositions culturelles et identitaires parfois stratégiques, et parfois plus dialogiques, du vivre ensemble dans les espaces pluriels du temps éminemment présent.

Quant à l'Europe, elle a longtemps reposé sur l'attachement des paysans et des ouvriers à leur lieu de naissance ou leur lieu de travail. En effet, même après la disparition du servage, les gens avaient besoin d'un passeport pour se déplacer d'un endroit à l'autre. Les pays européens comme l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie ou la France ont de plus interdit aux spécialistes d'émigrer au ^{xix}^e siècle, afin de prévenir leur départ d'Europe au profit des États-Unis qui représentait un grand attrait, d'où le confinement des souffleurs de verre sur l'île de Murano à Venise, par exemple.

Ainsi, les Amériques, comme le souligne Fermín Toro en 1839 dans *Europa y América*, représentent un espace où il est légitime de se déplacer. Il s'agit selon lui d'un droit qui devrait être enchâssé dans les constitutions, en plus de celui de pouvoir choisir dans quel pays on veut vivre. Les déplacements

géographiques sont aussi symboliques, culturels et identitaires. Ils confèrent du pouvoir à celui qui fait l'effort de se prendre en charge dans la mobilité comme le souligne Julie-Anne Boudreau. Cette mobilité remet en question les conceptions traditionnelles de la territorialité comme le souligne, pour le Québec, Nicolas van Schendel. Il souhaite en effet que l'on échappe aux enracinements culturels, dans le but de promouvoir une participation citoyenne légitime favorisant le rassemblement des communautés culturelles par l'intermédiaire de la figure du métis, sur les plans politique comme symbolique. C'est là où on rejoint les grands rêves de Louis Riel, inspirant les penseurs brésiliens au XIX^e siècle comme Mathias Carvalho qui publie en 1886 *Poemas Americanos*, une traduction des poèmes de Louis Riel et de la tentative de fonder un pays métis dans l'Ouest canadien.

Or, ces déplacements sous-jacents à la diffusion et à l'incidence du transculturel posent problème, car ils risquent de diluer un identitaire parfois difficilement acquis dans l'omniprésence d'une culture dominante. Comme le dit Richard Rodriguez, cité par Siemerling et Casteel : "Canada is the largest country in the world that doesn't exist." Ainsi, la problématisation de la nation dans le contexte du Canada, où les politiciens et les intellectuels ont lutté pour affirmer une identité face à l'hégémonie des codes européens puis états-uniens, soulève des émotions. Comme le rappellent aussi les auteurs, la transculturalité peut ainsi parfois apparaître inquiétante pour certains, ou à tout le moins troublante, dorant d'un joli miroitement postmoderne le discours néolibéral dominant sur la dérégulation des États ou des nations face aux marées transnationalistes bénéficiant d'abord et avant tout au capitalisme marchand prônant la libéralisation de toute entrave à l'échange. La flexibilisation des marchés entraînerait donc nécessairement l'assouplissement des identités culturelles ? La question mérite d'être posée pour exposer les réflexions de cet ouvrage à des discussions ouvertes et critiques.

On ne peut ainsi ignorer que la transculturalité et ses liens au multiple, aux divers codes et aux divers contextes, puissent être perçus par certains comme un attrait certes, mais qu'ils puissent également ou différemment aboutir à diluer les caractéristiques identitaires des moins forts. En profiteraient notamment les États-Unis qui recycleraient la doctrine Monroe dans ce chatolement nouvellement célébré des multiplicités soumises subrepticement à l'hégémonie.

Piège qu'a repéré et tenté de contourner Patrick Imbert qui, en s'appuyant sur des écrivains comme Yann Martel, Oswald de Andrade ou Pico Iyer affirme que « la vie n'est pas un jeu à somme nulle ». C'est ce que remarque aussi Ortiz : "In the end, as the school of Malinowski's followers maintains, the result of every union of cultures is similar to that of the reproductive process between individuals: the offspring always has something of both parents but is always different from each of them" (102-103). Cette citation permet de souligner le piège que sont les mots, car justement, même si Ortiz qui suit le stéréotype du langage public parle de reproduction, il ne s'agit ni pour l'enfant ni pour la culture, de reproduction mais bien de « production de nouveau ». La transculturalité annonce donc des mélanges qui ne sont ni pertes ni copies (la copie serait plutôt l'obligation coloniale à la *mimicry* au sens de Bhabha, mais elle mène toutefois à une différence, le *not quite*), mais des recontextualisations allant dans tous les sens, y compris dans celui des asymétries liées aux pouvoirs économiques et symboliques. Considérablement distincte de la transculturation à la Ortiz ou à la Malinowski, qui s'interrogent sur les fonctionnalités de la reproduction culturelle d'une société donnée entrevue comme un ensemble relativement cohérent ou stable, capable d'internaliser le différent (comme dans le cas colonial cubain voire de bien d'autres), la transculturalité ne porte ni sur la reproduction, ni sur la stabilité ou la fonctionnalité d'un paysage culturel flou, mais tente plutôt de le saisir en plein mouvement. Elle suggère davantage le caractère à la

fois permanent et transitoire de la relationnalité des cultures envisagées comme des courants polysémiques (et non des cadres monosémiques ou stables), et le contexte hautement mobile dans lequel les constructions et reconfigurations culturelles opèrent sans cesse.

Deux grandes voies de recherche pourraient correspondre aux propos cristallisés dans cette remise en question des notions de culture et d'identité culturelle mise au jour dans les différentes parties du présent ouvrage. D'une part, le travail ethno-historique poursuivant la piste notamment ouverte par Dot Tuer dans cet ouvrage, narrant une nouvelle généalogie des constructions identitaires, non pas comme des trajectoires isolées et cohérentes en elles-mêmes, mais comme des cheminements souvent croisés continuellement habités par de multiples rencontres avec l'autre et d'éventuelles recomposition de soi durant le parcours. Des études de cas sur les figures de l'indianité, de la créolité, de l'Afro-latin, de l'Américain au sens hémisphérique du terme, ou encore sur les trajectoires culturelles de grands groupes ethno-linguistiques fondateurs de l'hémisphère (tels les francophones, lusophones, hispanophones, anglophones), poursuivraient en ce sens les intuitions théoriques rassemblées dans cet ouvrage. De façon plus générale, le présent ouvrage invite à ancrer davantage la recherche relative au concept de transculturalité sur le terrain, à l'aide de recherches empiriques socio-anthropologiques, afin de rendre compte des transformations identitaires en sociétés pluriculturelles – non pas comme le renouveau du même, essentialisé, résiduel et résistant, mais comme la rencontre continue, complexe, à la fois confrontante et enrichissante avec de nombreux autres. Analyser les mondes et les flux culturels liés les uns aux autres, depuis un terrain local, voilà donc des points de vue tant ethnohistorique que socioanthropologique, une avenue majeure de recherche empirique visant à approfondir ce qui a été réalisé dans le cadre de cet ouvrage.

Dans cette optique, n'oublions pas que les tenants des affirmations nationales, dans leur désir de consensus

hégémonique interne et leur suspicion du transnational, ont fait taire les autres voix à l'intérieur, lesquelles prennent du galon dans le contexte du multiculturalisme canadien, ne serait-ce que par son poids démographique croissant attribuable au fait migratoire actuel. Comme le souligne Filippo Salvatore (1985:203), d'après son expérience, comparable à celle de beaucoup d'immigrants, il ne considère pas les cicatrices psychologiques de la conquête ou du colonialisme comme pertinentes, car celles-ci favorisent selon lui la marginalisation de la voix qui désire, comme le rappelle Dany Laferrière, l'Amérique tout entière. C'est à partir de ces différences culturelles, qui prennent en charge ou non les multiplicités, qu'il est non seulement nécessaire de travailler le multiculturalisme, mais aussi la transculturalité. Encore une fois, la transculturalité ne présuppose ni la dissolution du différent dans un même dominant, ni l'harmonie spontanée dans la rencontre avec l'autre : elle est plus souvent un fragile équilibre relationnel continuellement recréé dans la configuration du moment.

En effet, voilà des différences culturelles importantes qui participent de la vision de soi. Elles sont liées à la capacité de contact et de confrontation ou de collaboration sans craindre l'altérité. Elles suggèrent aussi que l'ouverture à l'autre implique un risque possible, voire certain, qui peut engendrer des conflits ou des malentendus, mais aussi la possibilité de tisser de nouvelles toiles de représentations communes dans le rapprochement de ce qui était *a priori* souvent faussement pressenti comme étant inéluctablement différent. En ce sens, ce que souligne Salvatore est qu'il est possible de partager des espaces, en particulier pour ceux qui sont tournés vers l'avenir, mais dont les ressentiments et les angoisses séparent définitivement. Or, les nationalismes reposent beaucoup sur ces sentiments. C'est pourquoi Siemerling et Casteel suggèrent que les intellectuels se consacrent non seulement à leurs corpus transculturels, mais aussi à une réflexion sur leur propre discours sur la transculturalité. Voilà qui est normal dans un contexte

postcolonial/postmoderne, puisque depuis longtemps, nous avons fait le deuil des conceptions scientifiques reposant sur la croyance en un métalangage indépendant des ancrages socio-économico-culturels. Dans le monde culturel, en particulier, le discours scientifique est lui-même un construit lié à la culture et dépendant des corpus analysés.

Certes, les universitaires, les intellectuels et les politiciens s'inquiètent du « -trans ». Mais qu'en est-il des écrivains contemporains? Ils ont plutôt tendance à le transformer en jeu (nous pensons à Éric Dupont, Douglas Coupland ou Yann Martel). Qu'en est-il aussi des artistes, et en particulier des musiciens, et de leurs observateurs scientifiques? Alors que certains se campent encore dans la cultivation nostalgique de l'authentiquement traditionnel, beaucoup semblent plutôt se délecter de l'ampleur et de la diversité des répertoires disponibles, en y puisant des inflexions vocales, des instruments insolites ou des rythmes du monde qui créent de nouveaux genres musicaux transversaux différents des référents originaux desquels ils se sont inspirés. Et qu'en est-il des femmes? Elles semblent plutôt trouver là matière à émancipation et une source de réalisation personnelle, comme le soulignent aussi les exemples proposés par Julie-Anne Boudreau. Quant aux écrivaines, elles s'affirment dans des textes valorisant le déplacement et y trouvent matière à des transformations positives, autant sinon plus que dans le *Road movie*, dont le genre semble dominé par les hommes si l'on se fie aux critiques. Mais peut-on vraiment faire confiance à ces derniers lorsqu'ils se prononcent sur le sujet pour lequel Carlos Sandoval García demande de dépasser le *nacionalismo metodológico*? Nous permettraient-ils de saisir les dynamiques contemporaines, en l'occurrence, de l'immigration et de l'émigration au Costa Rica?

Construire le discours à partir du corpus des Amériques analysées, c'est aussi ce que propose Jean-François Côté lorsqu'il souligne, comparant Ortiz et García Canclini, que les discours sur la transculturation (Ortiz) et sur l'hybridité (García

Canclini) se rencontrent. De plus, ces notions échappent aux conceptions de la culture importées d'Europe visant à recréer une réflexion propre à l'espace des Amériques, y voyant souvent, depuis les « Communautés imaginées » (*Imagined Communities*) de Benedict Anderson et dans l'émergence des États-Nations de l'hémisphère, le fait de constructions politiques volontaristes plus que de naturalisations institutionnelles inéluctables établies à partir des faits identitaires ou culturels préexistants. Malgré une gestation distincte dans l'espace et l'imaginaire des Amériques, la culture est encore trop souvent perçue comme une structure homogène et statique liée au refus du déplacement et à l'invention d'États-Nations défensifs, agressifs et colonisateurs. Autrement dit, les intellectuels qui ont imposé des notions de la culture justifiant les nationalismes homogénéisants pour se distinguer des autres territoires, n'ont fait que se conformer au canon colonisateur de l'Europe. Ce continent repose sur une longue histoire, comme le souligne Gérard Bouchard, qui lui a permis de s'illusionner par rapport à l'homogénéité de ses populations, idée farouchement démentie par les identités de l'Europe centrale et les génocides qui y ont été perpétrés. L'importation de la notion européenne de la culture a été d'ailleurs ludiquement critiquée par Oswald de Andrade dans son « manifeste anthropophagique », lui qui a proposé dès 1929 une hybridation dans la reconnaissance des mobilités culturelles métissées d'origines africaine, autochtone et européenne.

Une telle reconnaissance des mobilités culturelles, perspective centrale aux interventions réunies dans le présent ouvrage, suggère encore une fois de poursuivre le travail de défrichage conceptuel amorcé dans *Amériques transculturelles* dans la direction double de l'anthropologie sociale du global comme de l'ethnohistoire culturelle mondiale, régionale et locale. En outre, une suite cohérente à cet ouvrage pourrait notamment envisager l'étude transculturelle des nombreuses communautés de l'hémisphère liées par la langue ou l'ethnicité, dans le but de

mettre en relief leur mobilité intrinsèque de par les métissages continus comme des flux relationnels par lesquels elles se sont construites et se reconstruisent continuellement les unes par rapport aux autres¹.

En somme, la culture considérée comme mobilité, ainsi que la concevait notamment Franz Boas dans son authentique démarche scientifique et éthique, et comme a aussi tenté de l'appréhender Malinowski dans un texte de présentation sur Ortiz, caractérisé d'ailleurs par une souplesse inhabituelle pour un fonctionnaliste, consiste en une perspective intellectuelle fluide ouverte aux dynamiques des Amériques et aux transculturalités qui les façonnent dans une transition qu'on pourrait qualifier de permanente. Elle est liée, comme le souligne Afef Benessaïeh, au fait que l'extérieur est à l'intérieur, que « the world is at home », et que les interdéfinitions par pôles opposés font donc place à des conceptions jouant sur les rapports multiples dans le continu, mais aussi sur l'élargissement des référents disponibles dans la création constante du soi identitaire ou de l'imaginaire culturel potentiellement pluriel, ce que le mot « culture » évoque chaque fois qu'il est prononcé. Cette transculturalité ouvre certainement de nouvelles perspectives sur le foyer (*home*), qui n'est plus nécessairement enraciné dans un territoire, mais dans un système de valeurs et d'éléments de culture transportable. Pour certains, cette transculturalité signifie aussi un attachement probablement plus grand encore au *home*, redéfini comme un espace multiple ou constamment changeant, puisque le monde est aussi accessible depuis la variété de la table, le surfing électronique, l'écoute musicale diversifiée ou simplement par le rapport personnel à l'autre *a priori* si différent. Ainsi, le déplacement peut parfois paraître superflu. Par conséquent, le monde peut se vivre depuis le *home*. La transculturalité définit ainsi certaines modalités de la mondialisation, car elle donne l'espoir que sur cette planète d'exclusions, il est aussi possible de stopper la violence, de planifier des projets communs, d'être fasciné par la séduction

de la différence et de songer à mondialiser l'affirmation de l'individu dans le respect et la promotion des droits humains, tant par les États-Nations que les entreprises privées ou des groupes d'individus. Enfin, la transculturalité s'impose-t-elle pour certains de par le rétrécissement planétaire et le fait du vivre ensemble quotidiennement pluralisé comme du déplacement facilité sur le globe, et ce, malgré l'apparente différence qui invite à créer temporairement un code de coexistence pour assurer la survie (c'est le cas notamment dans l'*Histoire de Pi* de Yann Martel), où le rapprochement stratégique-quotidien invite les langages identitaires, culturels, voire les imaginaires sociétaux, à tisser des points communs plutôt que d'alimenter les différences.

Bibliographie

- Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres/New York : Verso, 1983.
- de Andrade, Oswald. *Anthropophagies*. Paris : Flammarion 1982 (1^{re} éd. 1928).
- Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. Montréal : Boréal, 2000.
- Carvalho, Mathias. *Louis Riel : Poèmes Américains*. Trois-Pistoles (Québec) : Éditions Trois-Pistoles, 1997.
- García Canclini, Nestor. *La globalización imaginada*. Buenos Aires : Paidós, 1999.
- Imbert, Patrick, dir. *Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs : Le Canada et les Amériques*. Université d'Ottawa : Éditions de la Chaire de l'Université d'Ottawa, 'Canada : Enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir', décembre 2009.
- Martel, Yann. *Histoire de Pi*. Montréal : XYZ, 2003.
- Salvatore, Filippo. « The Italian Writer of Quebec: Language, Culture and Politics » in Joseph Pivato, *Contrasts: Comparative Essays on Italian Canadian Writing*. Montréal : Guernica, 1985.

Sandoval García, Carlos. *El mito roto : inmigración y emigración en Costa Rica*. San José : Universidad de Costa Rica, 2007.

Sandoval García, Carlos. "Cohesión a través de exclusión. Miedos, medios de comunicación y migraciones en Costa Rica", dans Patrick Imbert, ed, *Theories of Exclusion and of Inclusion and the Knowledge-Based Society: Canada and the Americas*. Ottawa, University of Ottawa Research Chair: Canada: Social and Cultural Challenges in a Knowledge-Based Society Publisher, 2008, p. 161-196.

Toro, Fermín. *Europa y América : La doctrina conservadora*. Caracas : Ediciones Comemorativas del Sesquicentenario de la Independencia, 1839/1960.

Note

- ¹ Voir Patrick Imbert, *Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs : le Canada et les Amériques*, Université d'Ottawa, Chaire de recherche intitulée : « Canada : enjeux sociaux et culturels dans une société des savoirs », 2009.

Bios of all Authors

AFEF BENESSAIEH is an assistant professor in International Studies at Glendon College (York University). Her current research interests include: globalization in the cultural industries, transculturality, international relations theories and interdisciplinary qualitative methodologies, NGOs in North-South Cooperation, particularly in the case of Southern Mexico. Her latest publications include: "Understanding Transculturality", in A. Benessaieh (ed., 2009), *Canada and the Americas Multidisciplinary Perspectives on Transculturality*. Toronto: Antares; "Speaking in Northern Tongues? Southern Views on Global Society", *Latin American Perspectives* 2009, forthcoming; "¿Civilizando la sociedad civil? La cooperación internacional en Chiapas en los 90's", in Daniel Mato (ed., 2005), *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*, Caracas and Buenos Aires, UNESCO and Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales (CLACSO).

JULIE-ANNE BOUDREAU is an assistant professor at the Institut national de la recherche scientifique, Centre Urbanisation, Culture et Société (INRS, Montréal) and holder of the Canada Research Chair in the City and Issues of Insecurity. She is also on the Editorial Board of the *International Journal of Urban and Regional Research*. Her work focuses on the relationship between political mobilization, urbanization and state restructuring processes. Her various projects in Los Angeles, Montreal, Toronto, Brussels and Hanoi interrogate this relationship from the angle of feelings of insecurity and the experience of mobility and displacement. Working with migrants, domestic workers, motorbikers, street vendors and youth, she explores how the city influences the formation of political subjectivities. Her publications include: *Urbanity, Fear, and Political Action: Explorations of Intersections*. London: Routledge (2008); Boudreau, J.A., R. Keil and D. Young (2008) *Changing Toronto: Governing the In-Between the Global and the Local*. Toronto: University of Toronto Press; *The Megacity Saga: Democracy and Citizenship in this Global Age*. Montreal: Black Rose Books, 2000.

SARAH PHILIP CASTEEL is an associate professor of English at Carleton University. Her research areas include Caribbean literature and hemispheric approaches to the literatures of the Americas, as well as theories of diaspora and transnationalism. Her articles have appeared in such journals as *Interventions*, *Ariel* and *The Journal of West Indian Literature*. She is co-editor with Rachel Adams (Columbia University) of a special issue of *Comparative American Studies* on "Canada and the Americas", and she is currently co-editing with WINFRIED SIEMERLING (Université de Sherbrooke) an essay collection entitled *Canada and its Americas: Transnational Navigations*. Her book *Second Arrivals: Landscape and Belonging in Contemporary Writing of the Americas* was published in 2007 by the University of Virginia Press.

JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ is a professor at the Department of Sociology of the Université du Québec à Montréal, and researcher affiliated with the GIRA group (Groupe interdisciplinaire de recherche sur les Amériques) at the Institut national de la recherche scientifique. He has published books and articles on literature and culture in the Americas, and is currently engaged in a SHRCC research project on “The New Forms of Cosmopolitanism in the Americas: Law, Literature, History”. He is also the series editor of the *Americana series* at the Presses de l’Université Laval.

PASCAL GIN is an assistant professor at Carleton University (Department of French) and a Glendon College alumna. He holds a Ph.D. in comparative literature from the Université de Montréal. His fields of research and publication cover cultural globalization, translation studies and comparative literature. His most recent publications (forthcoming in the spring/summer 2008) deal with discourses of cultural mobility in Canada (forthcoming, *Interface*) and the intercultural theme in contemporary road movies (forthcoming, *CiNéMAS*). He is currently editing with Professor Walter Moser (Canada Research Chair in Literary and Cultural Transfers, University of Ottawa) a collective volume on culture and mobility in Brazil and Canada.

PATRICK IMBERT (Ph.D, University of Ottawa, 1974), a full Professor at the University of Ottawa (Department of French), won professor of the year award in the Faculty of Arts in 1998, and holds the University Research Chair entitled “Canada: Social and Cultural Challenges in a Knowledge-based Society”, as well as executive director of the International American Studies Association and Fellow of the Royal Society of Canada. He is the co-founder and vice-president of the City for the Cultures of Peace. He has published 21 books and more than 170 articles in peer-reviewed learned journals pertaining to Canadian studies, multiculturalism, identities in the Americas,

theories of exclusion, Québec and French literatures, discourse analysis and the media. Among his most recent publications: “*Trajectoires culturelles transaméricaines*”, Ottawa, Presses de l’Université d’Ottawa, 2004; “*L’interculturel au cœur des Amériques*”, in D. Castillo-Durante and P. Imbert, 2003, Colección de las Américas/The Americas Series/Collection des Amériques, Université d’Ottawa/Université du Manitoba/Legas; *The Permanent Transition*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1998.

WINFRIED SIEMERLING is professor of English and Comparative Literature at the Université de Sherbrooke, and affiliated with the W.E.B. Du Bois Institute for African and African American Research at Harvard University and the Institute for the Study of Canada at McGill University. His books include *The New North American Studies* (Routledge 2005), the *Bibliography of Comparative Studies* (2001, co-author), *Cultural Difference and the Literary Text* (1996/97, co-ed.), *Writing Ethnicity* (1996, ed.), and *Discoveries of the Other* (1994). He is currently co-editing *Canada and Its Americas: Transnational Navigations*, and writing a chapter on Canada for the *Cambridge History of the Postcolonial Novel*. He is also working on a SSHRC-funded project on transculturalism and double consciousness in African and Asian Canadian writing and in an international SSHRC Major Collaborative Research Initiative (MCRI) on Improvisation, Community, and Social Practice.

DOT TUER is a writer, cultural theorist and historian, whose publications include catalogue essays, reviews and critical texts on contemporary art, new media, and post-colonialism. Most recently, she published a collection of her writings in *Mining the Media Archive: Essays on Art, Technology, and Cultural Resistance* (Toronto: YYZ Books, 2005). The focus of her research and writing is transculturation and colonialism in Canadian and Latin American art and history. Tuer has lectured and written

for the National Gallery of Canada, the DIA Centre for the Arts, the Sydney Biennale, the ICA in London, England, and the National Museum of Fine Arts in Buenos Aires, among others. She is the recipient of senior Canada Council and Ontario Arts Council Awards for her critical writing and fiction. Currently, she is professor of Art History and Humanities at the Ontario College of Art.

NICOLAS VAN SCHENDEL is an independent researcher and writer affiliated for years with the Scientific Research National Institute (INRS-Montreal) on projects studying immigration and identity construction. He is a member of the Interdisciplinary Research Group on the Americas (GIRA), and co-author with Denise Helly of *Appartenir au Québec: citoyenneté, nation et société civile*, Presses de l'Université Laval, 2001. He also worked on the role of linguistic referents in the construction of identities among immigrants in Quebec, as well as on the topic of "métisse" identities in Canada. His many publications include: "Un Québec francopolyphonique : la langue française parmi d'autres" in D. Cuccioletta, J.-F. Côté and F. Lesemann, *Le grand récit des Amériques*, Presses de l'Université Laval, 2001; "L'identité métisse ou l'histoire oubliée de la canadianité", in J. Létourneau, *La question identitaire au Canada Francophone : récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Presses de l'Université Laval, 1994.

Index

A

alliance minoritaire, 167
allophones, Québec, 169-170
americanidad et *americanidade*.
voir américanité
américanité
Canada et Québec, 173-174
définition, 39-40
effets mosaïques, 158-160
genèse, 151-152, 154-158
et identité, 151-154
moments fondateurs, 149-150
chez Ondaatje, 111-114
et politique, 153, 158-162
potentialité métisse, 158-159,
173
et transculturation, 111-114
et transculture, 103-104

Amériques

appartenance, 112-114
invention, 41-42
représentation, 39-41
transculturalité, 5
vision européenne, 42-43,
45-46
Anderson, Benedict, 239
Andrade, Oswald de, 40, 45, 46,
53, 235, 239
Anil's Ghost (Ondaatje), 112-115
animaux et symbolisme, 51-53
Appadurai, Arjun, 95, 105
appartenance
Amériques, 112-114
déstabilisation, 97
et ethnicité, 99
et identité, 47
et langage, 40-41

arbitrage religieux, 47-48

Argentine, 45

Autochtones du Québec,
170-171

l'Autre

définition, 149

identités américaines, 154-155

intégration au Québec,
171-172

B

Bahia, Márcio, 39

Barth, Frederick, 53

Bateson, Gregory, 61

Bhabha, Homi, 42, 43, 44, 235

Bissoondath, Neil, 48-49

Boas, Franz, 240

Bouchard, Gérard, 239

Boyd, rapport, 47-48

Brésil, 45

Brisset, Anne, 104, 109

Buell, Frederick, 95

C

Cadet, Jean-Robert, 41

caméléonage, 55-56

Canada

américanité, 173-174

citoyenneté, 162

dominance et modèle
européen, 42

identité nationale, 155-158,
172-174

multiculturalisme, 47-48, 162

et Québec, 163-164

rapports sociaux et culturels,
47-48

symboles, 172-173

territorialité, 159

Carpentier, Alejo, 55-56

Carvalho, Mathias, 234

Castells, Manuel, 52

Choquette, Robert, 43

cinéma, 95-97

citoyenneté

Canada, 162

négociation, 153, 159-161,
166

*The Collected Works of Billy the
Kid* (Ondaatje), 111

Coming Through Slaughter
(Ondaatje), 112

créolisation, 106-110

Cuba, 53-55

culture

appropriation et transferts,
114-115

et différences, 237

et dominance, 45, 102-103

dynamique transculturelle, 59

invention dans les Amériques,
45-46

mobilité, 239-240

mondialisation, 91

et nationalisme, 239

recombinaisons, 50-51

transformation, 93-94,
110-111, 115

D

démocratisation, 160-161

déplacements, 57-58, 233-234,
240

Desjardins, Richard, 47, 61

« Diário de um Cucaracha »
 (Henfil), 56
Dirty Havana Trilogy (Gutiérrez),
 54
 distanciation, 152, 155,
 156-157, 158
 dominance, 42, 51
 et culture, 45, 102-103
 droits individuels, 47-48
 dualisme, 55-56, 62-63
 Dupeyron, François, 95

E
L'écologie du réel (Moisan et
 Hildebrande), 105
 écrivains et écrivaines, 238
 éducation, invention des
 Amériques, 41-42
 États-Unis
 identité nationale, 155-158
 universalisme, 40
 Être mosaïque
 américanité, 151
 définition, 150, 152-153
 identités américaines, 154-155
 identités nationales, 155-158
 et minorités, 167
 Québec, 164-165, 168-171
 territorialisation, 159
Europa y América (Toro), 41, 233
 Europe
 homogénéité culturelle, 103,
 239
 modèle de culture en
 Amérique, 42-43, 45-46
 extérieur, et exclusion, 44

F

Facundo (Sarmiento), 42, 45-46
 Featherstone, Mike, 91
 femmes, 238
 français, langue commune au
 Québec, 167-168

G

Gagnon, A., 165-166
 García Conclini, Néstor,
 238-239
 Girard, René, 43, 59-60, 61
 Glissant, Édouard, 106, 107-109
The Global Soul (Iyer), 40, 56
 Gutiérrez, Pedro Juan, 54

H

Hemispheric Institute, 40
 Henfil, 56
 Highway, Tomson, 46
 Hildebrande, Renate, 105
L'histoire de Pi (Martel), 49-50,
 56-57
home, 240
 hybridité et hybridisation,
 50-51, 55-56

I

identité
 et américanité, 151-154
 Canada, 155-158, 172-174
 et ethnicité, 99-100
 formation, 46, 149-151, 155
 et l'identique, 61
 minorités et majorité, 160
 nationale, 2, 155-158
 politique de l', 161-162

Québec, 162-164, 171,
173-174
symbolisme, 52
et territoires, 103-105
transaméricaine, 232
et transculturalité, 58
identités américaines. *voir aussi*
américanité
l'Autre, 154-155
construction, 149-150, 151
In the Skin of a Lion (Ondaatje),
112
incorporation, 152, 155, 158
étapes, 156-157
individus et groupes, 49, 59
interculturalisme, 165-166
Introduction à une poétique du
divers (Glissant), 106-107
invisibilité, 46-47
Iyer, Pico, 40, 56, 235

J

juxtaposition géopolitique, 159

K

Kymlicka, Will, 49, 162

L

Laferrière, Dany, 237
langage et langue
appartenance et
représentation, 40-41
Québec, 167-169
traduction, 106-109
Lévinas, Emmanuel, 53
Lévy, Jacob T., 48
littérature, 104-106, 238

M

Ma vie en rose, 57
majorité et minorités, 160-161
relations au Québec, 165-171
Malinowski, Bronislaw, 235, 240
Manifeste anthropophage
(Andrade), 45
Manifeste d'annexion, 40
Mann, Horace, 41-42
Marché aux illusions
(Bissoondath), 48
Martel, Yann, 50, 52, 55, 56-57,
235
Maurois, André, 43
Même, 149, 154-155
Métis
américanité, 151
définition, 150, 152-153
identités américaines, 154-155
identités nationales, 155-158
du Nord-Ouest, 173
Québec, 163, 170
territorialisation, 159
migration, 101-102, 104-106
Millington, Mark, 53
mimesis d'appropriation, 43-45,
47, 52, 59-61, 64
mimétisme, 42-43
minorités
culturelles, 95
et majorité, 160-161
nationales, 162-163
Québec, 165-171
mobilité, 113-114, 239-240
modèles, et transformation,
44-45

modernisation, pluralité des
 modes de, 48-49, 53-54
 Moisan, Clément, 105
 Mondelet, Charles, 42
 mondialisation culturelle, 4, 91,
 108
Monsieur Ibrahim (Schmitt),
 95-102
 Moser, Walter, 92
Multiculturalism of Fear (Lévy),
 48
 multiculturalisme, 48-49
 musiciens, 238

N

nationalisme, et culture, 239
 négociation de la citoyenneté,
 153, 159-161, 166
 Nepveu, Pierre, 105, 111
No Great Mischief (Macleod),
 104

O

œuvres artistiques, et
 transculturalité, 49-50, 238
 Ondaatje, Michael, 111-112
 Ontario, 47-48
 Ortiz, Fernando, 53-55, 92, 93,
 103, 111, 231, 235, 238, 240

P

Le partage des eaux (Carpentier),
 55-56
Le peuple invisible (Desjardins),
 47
 pluralisme, 49
 et dualisme, 55-56

et éducation, 41-42
 pluralité des modes de
 modernisation, 48-49, 53-54
Poemas Americanos (Carvalho),
 234

Q

Québec
 américanité, 173-174
 anglophones d'origine
 britannique, 168-169
 Autochtones, 170-171
 et Canada, 163-164
 Être mosaïque, 164-165,
 168-171
 francophones d'origine
 canadienne-française,
 164-168
 et identité, 162-164, 171,
 173-174
 immigrants et allophones,
 169-170
 langue, 167-169
 littérature, 104-106
 Métis, 163, 170
 migration et transculturation,
 104-106
 minorités, 165-171
 négociation de la citoyenneté,
 166
 symboles, 171-172

R

Rama, Angel, 53, 92, 103
Refus Global, 45
 religion et pratiques, collectivité
 pluriethnique, 100-101

Restavec : enfant esclave en Haïti
(Cadet), 41

Riel, Louis, 234

Robbins, Bruce, 96

Robertson, Roland, 4

Rodriguez, Richard, 234

S

Salvatore, Filippo, 237

Sandoval García, Carlos, 238

Sarlo, Beatriz, 61

Sarmiento, Domingo Faustino,
42, 45-46

savoir, capitalisation, 62-63

Schmitt, Eric Emmanuel, 95

Searle, John, 40

Self (Martel), 55

Shapiro, 52

Simierling, Winfried, 92

symbolisme

Québec et Canada, 171-173

végétal et animal, 51-53

T

Taylor, C., 162

Taylor, Diana, 40

territoires et territorialisation,
153, 159

et identité, 103-105

et transculture, 106-110

Toro, Fermín, 41, 57, 233

Touraine, Alain, 48-49, 53-54,
59, 61, 62

traduction, 106-109

transculturalité, 56-64

Amériques, 5

et capitalisation du savoir,
62-63

définition, 3, 93, 235-236

déplacements, 57-58

et dualisme, 62-63

et le foyer, 240

et identité, 58

et mimesis d'appropriation,
59-61, 64

et mutations, 111, 114-115

œuvres artistiques, 49-50, 238

et ordre culturel, 102-103

et réflexivité, 47, 63

transculturation

Cuba, 53-55

Québec, 104-106

transculture

et américanité, 103-104

concept, 47, 92-94

symbolisme, 51-53

territoires et territorialisation,
106-110

Tully, J., 161

U

universalisme, États-Unis, 40

V

Velder (Choquette), 43

Venezuela, 45

Vice Versa, 105

violence sociale, 64

W

Welsch, Wolfgang, 50, 61, 94

A

- acculturation, 126–127, 208
- Adorno, Rolena, 219–220
- affect, 76–77
- Ambassadors of Culture: The Transamerican Origins of Latino Writing* (Gruez), 188
- American Literature and Studies
 - Canada's place, 190–194
 - definition and transformation, 188–190
- Americas
 - cultural transfer process, 217–218
 - culture, definition, 121–122, 136–139, 140
 - literary dynamics, 187–188, 197–198
 - modernity, 133
 - place of Canadian literature, 190–193
 - transculturation, 125, 127–128
 - transformation of “American” in literature, 188–190
- Las Americas e a Civilização* (coRibeiro), 217
- Anderson, Ben, 76
- anthropology, 12–13, 125–126
- Argentina, 209–210, 218

B

- Beck, Ulrich, 26
- Bhabha, Homi, 78
- Blodgett, E.D., 187
- Boas, Franz, 13
- Bonpland, Aimé, 223

Bouju, Jacky, 25

Brown: The Last Discovery of America (Rodriguez), 191

C

- Cabeza de Vaca, Álvar Núñez, 215–217, 224
- Cadogan, León, 213, 221–222, 224
- Canada
 - interculturality, 18
 - multiculturalism, 17–18, 137–138
 - place in American Literature and Studies, 190–194
- Canadian literature
 - future direction, 192
 - intercultural dynamics, 187
 - national status and internationalization, 193–194, 196–197
 - place in Americas, 190–193
 - United States' influence, 187, 192–194
- Captive Women: Oblivion and Memory in Argentina* (Rotker), 218
- Chamoiseau, Patrick, 23–24
- Clash of Civilization* (Huntington), 14
- Clifford, James, 78
- “Colonial and Postcolonial Discourse” (Seed), 219
- colonial semiosis, 210
- colonialism, 208, 219–221
 - and Guaraní, 209–210, 215–218

transculturation, 218–219
The Columbia History of the American Novel, 189–190
Comentarios (Hernández), 215–216
Coming Through Slaughter (Ondaatje), 186
 Connolly, William E., 79–80, 85–86
The Conquest of Paradise (Sale), 189
La conquista espiritual del Paraguay (Ruiz de Montoya), 213
 “Contact Zone” (Pratt), 195
Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. see Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar (Ortiz)
 Coronil, Fernando, 132
 Corrientes (Argentina), 207, 210–211
 San La Muerte and saints, 211–213
 cosmopolitanism. *see* multiculturalism
créolité, 24
 cross-cultural competence, 21–23
 Cuba, transculturation, 124–129
Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar (Ortiz), 122, 126, 194, 208
 cultural borrowings, 27–28
 cultural change and globalization, 14
 cultural currents, 23–24

cultural diversity, 17–18
 cultural identity, 24–25, 134
 cultural plurality, 16
 culture
 anthropological view, 12–13
 definition and concept, 11–16, 121–122
 essentialist view, 14–15
 functionalist view, 13
 and health, 21–23
 indigenous, 139, 224
 and mixedness, 15–17
 and psychiatry, 21–23
 relatedness, 25–26
 stable *vs.* dynamic debate, 14–15

D

Deleuze, Gilles, 76
 Dogons (Mali), 25–26
 dominance, 16
 Du Bois, W.E.B., 138

E

Éloge de la créolité (Chamoiseau), 24
 emotions, 72–77, 80–83, 85–86
The Empire Writes Back (Ashcroft, Griffiths, Tiffin), 197
The English Patient (Ondaatje), 186
 Europe, 121, 222–224

F

Facundo: civilización y barbarie (Sarmiento), 218

Faulkner, William, 186
 fear, manipulation mechanisms,
 81–83, 85
 Foucault, Michel, 223, 224
 functionalism, 12–13

G

García Conclini, Néstor,
 130–136, 137, 140
 Geertz, Clifford, 13
 geographical mobility. *see*
 mobility
 Glissant, Édouard, 24, 189
 globalization
 culture, 14
 and hybridization, 135
 and mixedness, 16
 rhythms, 74
 Greenblatt, Stephen, 189
 Gruez, Kirsten Silva, 188
 Gruzinski, Serge, 218–219, 221
 Guaraní
 colonial history, 209–210,
 215–216
 colonial identity, 217–218
 naming and nature, 221–222
 religious background and
 influences, 214–215
 San La Muerte and bone
 worship, 211–213
 shamanism, 211, 214–215,
 216
 symbolism, 215–216
 Guattari, Félix, 76

H

Hannertz, Ulf, 26

Hazelton, Hugh, 187
 health and culture, 21–23
 Hernández, Pero, 215–216
*Historia de la conquista del
 Paraguay, Río de la Plata y
 Tucumán* (Lozano), 214
 Humboldt, Alexander von,
 223–224
 Huntington, Samuel, 14–15
*Hybrid Cultures: Strategies for
 Entering and Leaving Modernity*
 (García Canclini), 130, 132
 hybridization, 130–136

I

The Idea of Latin America
 (Mignolo), 138
 identity
 and colonialism, 208,
 218–219
 continuum, 23–25
 cultural, 24–25, 134
 and mobility, 73–74
 pluralistic, 25–28
*Imperial Eyes: Travel Writing and
 Transculturation* (Pratt), 195,
 208–209, 222
In the Skin of A Lion (Ondaatje),
 186
 indigenous culture, 139, 224
 inter-culturalism, 138–139
 interculturality, 18–19, 20, 37n6
 Iyer, Pico, 27

J

Jay, Gregory, 196–197

K

Kant, Immanuel, 80

Kraidy, Marwan, 26

L

Lamore, Jean, 194–195

Latin America

colonial discourse, 220

hybridization, 130–131,
132–133

literature, 188

transculturation, 124

Latin American Research Review,
219*Latinocanadá: A Critical
Anthology of Ten Latin American
Writers of Canada* (Hazelton),
187

Linnaeus, Carl, 222

*Literary Cultures of Latin
America*, 190

literature. *see also* Canadian
literature; *littérature québécoise*
intercultural dynamics,
187–188, 197–198
nation and nation-state,
193–198
national status and
transculturation, 193–194,
196–197
and transculturality, 194–196,
208
transformation of “American”
definition, 188–190
littérature québécoise, 193–194,
196
local histories, 219

Los Angeles, 71, 74, 77

Lozano, Pedro, 214

MMalinowski, Bronislaw, 12,
126–129, 194Márquez, Gabriel García,
185–186

Martí, José, 189, 192

Martínez, Rubén, 69–70, 71,
86–87*Marvelous Possessions: The Wonder
of the New World* (Greenblatt),
189

Massumi, Brian, 76, 81

Melucci, Alberto, 74

mental illness, 21–23

The Mestizo Mind (Gruzinski),
218Mignolo, Walter, 138–139, 140,
210, 219–221

migrational flows, 15–16

mobility

as defining character, 15–16,
71

and emotions, 72–77, 80–83

and identity, 73–74

and political engagement, 78,
80–81, 82–83

and sharing, 78–80

and tasks, 73–74

modernity, 133

multiculturalism, 20

Canada, 17–18, 137–138

Murphy, Gretchen, 192–193

music industry, 28

Muthyala, John, 188

N

- nation and nation-state, and literature, 193–198
- natural world, European representation, 222–224
- Nepveu, Pierre, 196
- The New North American Studies: Culture, Writings and the Politics of Re/Cognition* (Siemerling), 137
- North America, transculturation, 124
- “Nuestra América” (Martí), 192

O

- Ondaatje, Michael, 185–187
- One Hundred Years of Solitude* (Márquez), 186
- The Order of Things* (Foucault), 223
- Ortiz, Fernando and transculturation, 16, 122–130, 137, 140, 194–195, 208–209 *vs.* hybridization, 131–133, 136
- the Other, 81, 82–83, 85–86
- “Other America” (Glissant), 189
- “Our America” (Martí), 189

P

- Paraguay, 209–210, 218, 221
- plural sense of self, 25–28
- Porter, Carolyn, 196
- Pratt, Marie Louise, 34n2, 195, 208–209, 219, 222–224
- Profession*, 195
- psychiatry and culture, 21–23

Q

- Québec
 - interculturality, 18
 - literature, 193–194, 196
 - and transculture, 194–195

R

- Rama, Angel, 208–209
- Relación* (Cabeza de Vaca), 215–216
- relatedness, 25–26
- “Reworlding America: The Globalization of American Studies” (Muthyala), 188
- Ribeiro, Darcy, 217–218
- Río de la Plata, 209–210, 215, 217–218
- Robin, Corey, 81, 82
- Rodriguez, Richard, 191
- Roosevelt administration, 129
- Rotker, Susana, 218
- Ruiz de Montoya, Antonio, 213
- Running in the Family* (Ondaatje), 186

S

- Sale, Kirkpatrick, 189
- San La Muerte
 - description and uses, 211–217
 - function in transculturation, 217
 - symbolism, 217–218, 220–221
 - and transculturality, 207, 209
- Sarmiento, Domingo, 218
- Schinni, Aurelio, 212
- Seed, Patricia, 219–220

self, plural sense of, 25–28
 Siemerling, Winfried, 137–138,
 139, 140
 Smith, Anthony, 14–15
 Spanish conquistadors, 209–210,
 215
 Stearns, Peter, 81
 suffering, 78–79
Systema Natura (Linnaeus), 222

T

Ta-ny Puku (Cadogan), 221
 Taylor, Charles, 138
 terrorism, 81–83
Texaco (Chamoiseau), 24
 time, 74–75
 TransCanadas conference
 (2005), 196
*Transculturación narrativa en
 América Latina* (Rama), 208
 transcultural competence,
 83–85, 86
 transcultural effectiveness, 84
 transcultural moments, 74, 76,
 85–86
 transcultural psychiatry, 21–23
 transculturality
 concept and definition,
 11–12, 19–21, 29–30,
 208–209
 cross-cultural competence,
 21–23
 cultural mixedness, 15–17
 and dynamics of conquest,
 209
 identitary continuum, 23–25

and interculturality, 19
 and literature, 194–196, 208
 and multiculturalism, 18
 plural sense of self, 25–28
 and San La Muerte, 207, 209
 transculturation
 Argentina, 209–210
 and colonialism, 218–219
 definition, 20, 123
 and hybridization, 131–133,
 136
 and literature, 194–196
 and local histories, 219
 Malinowski's involvement,
 126–129
 Ortiz's concept, 16–17,
 122–130
 Paraguay, 209–210
 Québec, 194–195
 San La Muerte's function, 217

U

UNESCO, and interculturality,
 19
 United States
 American Literature and
 Studies, 188–194
 and Cuba, 129
 culture, 136–137
 imperial domination, 140
 influence on Canadian
 literature, 187, 192–194
 multiculturalism, 137–138
 parochialism in local studies,
 188–190

V

Vice Versa, 194

Vidal, Hernán, 219–220

W

Wald, Patricia, 192

Welsch, Wolfgang, 11, 26, 84

Wilkinson, Iain, 78–80

world music, 28

Imprimé au Canada
Printed and bound in Canada

Une typographie de 10pt sur 13pt Adobe Garamond Pro
Composed in Adobe Garamond Pro PS 10 on 13

Le transculturalisme constitue une nouvelle façon de concevoir les cultures, c'est-à-dire non plus comme des îlots distincts, mais plutôt comme des réseaux interactifs. Des identités transculturelles abondent particulièrement dans les Amériques, par exemple les Chicanos, les Franco-Ontariens, les Créoles et les immigrants de deuxième et de troisième génération. *Amériques transculturelles* se penche sur ces identités qui se construisent au carrefour de la similitude et de la différence.

Transculturalism is a new way of viewing culture that sees cultures not as separate islands, but as connected and interacting webs. The Americas in particular offer many examples of transcultural identities: Chicanos, Franco-Ontarians, Creoles, and second and third generation immigrants. *Transcultural Americas* explores these identities which create themselves in a space between sameness and difference.

Afef Benessaïeh est professeure adjointe d'études internationales à la Télé-université (TÉLUQ) de l'Université du Québec à Montréal. Elle a dirigé le collectif *Canada and the Americas* (Antares, 2008).

Afef Benessaïeh is assistant professor of International Studies at the Télé-université (TÉLUQ) of the University of Quebec in Montreal. She is the editor of *Canada and the Americas* (Antares, 2008).

Les Presses de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Press

www.presses.uottawa.ca

www.press.uottawa.ca

ISBN: 978-2-7603-0721-6



Cover art by Rob de Vries
Cover design by Cathy Maclean